René GUÉNON
[1886-1951]

(1957)

LA GRANDE TRIADE

رنه گنون

[۱۹۵۱-۱۸۸۶]

(۱۹۵۷)

سه‌گانه‌ی کبیر

ترجمه

یوسف بشارتی

La Grande Triade

par René Guénon

王

TRADITION

nrf

GALLIMARD

فهرست مطالب

پیش‌گفتار

بی‌شک بسیاری تنها از عنوان این پژوهش درخواهند یافت که بیش از هر چیز به رمزپردازی (symbolisme) سنت خاور دور می‌پردازد؛ زیرا نقشی که امر سه‌تایی (ternaire) متشکل از سه اصطلاح «آسمان، زمین، انسان» (Tien-ti-jen) در این سنت ایفا می‌کند، عموماً شناخته‌شده است؛ و این همان امر سه‌تایی است که عادتاً به طور خاص با نام «سه‌گانه» (Triade) خوانده می‌شود، هرچند معنا و دامنه‌ی (sens et la portée) آن همیشه به درستی فهمیده نمی‌شود، و ما در اینجا دقیقاً به تبیین آن همت خواهیم گماشت و در عین حال به مطابقت‌های (correspondances) آن در دیگر صورت‌های سنتی نیز اشاره خواهیم کرد؛ پیش از این، فصلی از کتابی دیگر را به این موضوع اختصاص داده بودیم[۱]، اما این مبحث شایسته‌ی آن است که با تفصیل بیشتری به آن پرداخته شود. همچنین می‌دانیم که در چین یک «انجمن سرّی»، یا آنچه مرسوم است چنین نامیده شود، وجود دارد که در غرب به آن نیز نام «سه‌گانه» داده‌اند؛ از آنجا که قصد نداریم به طور خاص به آن بپردازیم، بهتر است همین‌جا چند کلامی در این باب بگوییم تا در جریان بحث، دیگر ناچار به بازگشت به آن نباشیم[۲].

نام حقیقی این سازمان Tien-ti-houei است، که می‌توان آن را به «انجمن آسمان و زمین» ترجمه کرد، البته به شرط آنکه تمام ملاحظات لازم را در به‌کارگیری واژه‌ی «انجمن» در نظر گیریم، به دلایلی که در جای دیگری توضیح داده‌ایم[۳]؛ زیرا آنچه مورد بحث است، گرچه به مرتبه‌ای نسبتاً بیرونی تعلق دارد، با این حال از داشتن تمام ویژگی‌های خاصی که این واژه ناگزیر در جهان متجدد غربی به ذهن متبادر می‌کند، به دور است. باید توجه داشت که در این عنوان، تنها دو اصطلاح نخست از «سه‌گانه»ی سنتی به چشم می‌خورد؛ دلیل این امر آن است که در واقع، خودِ سازمان (houei)، از طریق اعضایش چه به صورت جمعی و چه فردی، در اینجا جایگاهِ سومین اصطلاح را می‌گیرد، امری که برخی ملاحظاتی که در ادامه طرح خواهیم کرد، آن را بهتر روشن خواهد ساخت[۴]. غالباً گفته می‌شود که همین سازمان با نام‌های گوناگون دیگری نیز شناخته می‌شود، که در میان آن‌ها در برخی به ایده‌ی امر سه‌تایی صراحتاً اشاره شده است[۵]؛ اما در حقیقت، این سخن خالی از دقت نیست: این نام‌ها در واقع تنها به شاخه‌های خاص یا به «تجلیات» (émanations) موقتی این سازمان اطلاق می‌شوند که در برهه‌ای از تاریخ پدیدار گشته و آنگاه که نقشی را که به طور خاص برای آن در نظر گرفته شده بودند ایفا کردند، از میان می‌روند [۹][۶].

---

۱. رمزپردازی صلیب، فصل XXVIII.

۲. برای جزئیات بیشتر درباره‌ی سازمان مورد بحث، آیین‌ها و رموز آن (به‌ویژه رموز عددی مورد استفاده‌ی آن)، می‌توان به کتاب سرهنگ دوم ب. فاور با عنوان انجمن‌های سرّی در چین مراجعه کرد؛ این کتاب از دیدگاهی غیرمتخصصانه (profane) نوشته شده است، اما نویسنده دست‌کم به برخی چیزها که معمولاً از چشم چین‌شناسان پنهان می‌ماند، پی برده است و اگرچه از حل تمام مسائل مطرح‌شده در این باب فاصله دارد، اما این امتیاز را دارد که آن‌ها را به روشنی طرح کرده است. — همچنین از سوی دیگر رجوع کنید به: ماتگیوئی، راه عقلانی، فصل VII.

۳. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XII.

٤. باید توجه داشت که jen هم به معنای «انسان» و هم «بشریت» است؛ و علاوه بر این، از منظر تطبیق‌ها در نظام اجتماعی، به معنای «همبستگی» نژاد است، که تحقق عملی آن یکی از اهداف عارضی است که سازمان مورد بحث برای خود در نظر گرفته است.

۵. به‌ویژه «سه رود» (San-ho) و «سه نقطه» (San-tien)؛ استفاده از این واژه‌ی اخیر، آشکارا یکی از دلایلی است که برخی را بر آن داشته تا به دنبال روابطی میان «سه‌گانه» و سازمان‌های تشرفی غربی مانند فراماسونری و اصناف (Compagnonnage) بگردند.

٦. این تمایز اساسی هرگز نباید از نظر کسانی که می‌خواهند به کتاب سرهنگ دوم ب. فاور که به آن اشاره کردیم مراجعه کنند، دور بماند؛ در آن کتاب متأسفانه این تمایز نادیده گرفته شده، چنان‌که نویسنده گویی تمام این نام‌ها را صرفاً و مطلقاً معادل یکدیگر می‌داند؛ در واقع، اکثر جزئیاتی که او در مورد «سه‌گانه» ارائه می‌دهد، حقیقتاً تنها به یکی از تجلیات آن، یعنی Hong-houei مربوط می‌شود؛ به‌ویژه، تنها این سازمان اخیر، و نه خودِ Tien-ti-houei، است که ممکن است در اواخر قرن هفدهم یا اوایل قرن هجدهم، یعنی در تاریخی نسبتاً بسیار جدید، تأسیس شده باشد.

ما پیش‌تر در جای دیگری ماهیت حقیقی تمام سازمان‌هایی از این دست را بیان کرده‌ایم[۷]: این سازمان‌ها را در نهایت باید همواره برآمده از سلسله‌مراتب تائوئیستی دانست، که آن‌ها را برای پیشبرد کنشی کمابیش بیرونی برانگیخته و به طور نامرئی هدایتشان می‌کند؛ کنشی که خود این سلسله‌مراتب، به موجب اصل «بی‌کنشی» (wou-wei)، نمی‌تواند مستقیماً در آن مداخله کند. مطابق این اصل، نقش آن اساساً نقش «محرک لایتحرک» است، یعنی مرکزی که حرکت همه‌ی چیزها را بی‌آنکه خود در آن مشارکت کند، راهبری می‌نماید. طبیعتاً اکثر چین‌شناسان از این امر بی‌خبرند، زیرا مطالعات آنان، با توجه به دیدگاه خاصی که از آن به این کار می‌پردازند، به ندرت می‌تواند به ایشان بیاموزد که در خاور دور، هر آنچه به مرتبه‌ی باطنی (ésotérique) یا تشرفی (initiatique) تعلق دارد، در هر درجه‌ای که باشد، ضرورتاً به تائوئیسم بازمی‌گردد؛ اما آنچه با این همه بسیار عجیب است، آن است که حتی کسانی که در «انجمن‌های سرّی» به تأثیر معینی از تائوئیسم پی برده‌اند، نتوانسته‌اند از این فراتر روند و هیچ نتیجه‌ی مهمی از آن استنباط نکرده‌اند. اینان، ضمن مشاهده‌ی حضور عناصر دیگر، به‌ویژه عناصر بودایی، شتاب‌زده واژه‌ی «تلفیق‌گرایی» (syncrétisme) را بر زبان آورده‌اند، بی‌آنکه گمان برند [۱۰] آنچه این واژه بر آن دلالت می‌کند، از یک سو با روح عمیقاً «ترکیبی» (synthétique) نژاد چینی، و از سوی دیگر، با روح تشرفی که آنچه مورد بحث است آشکارا از آن نشأت می‌گیرد، کاملاً در تضاد است، حتی اگر این‌ها از این حیث، تنها صورت‌هایی بسیار دور از مرکز باشند[۸].

بی‌تردید، نمی‌خواهیم بگوییم که تمام اعضای این سازمان‌های نسبتاً بیرونی باید از وحدت بنیادین همه‌ی سنت‌ها آگاه باشند؛ اما کسانی که در پس این سازمان‌ها قرار دارند و الهام‌بخش آن‌هایند، به واسطه‌ی مقام «انسان‌های حقیقی» (tchenn-jen)، الزاماً از این آگاهی برخوردارند، و همین امر به ایشان امکان می‌دهد تا هرگاه شرایط، آن را مناسب یا سودمند سازد، عناصر صوری متعلق به سنت‌های گوناگون را در آن وارد کنند[۹].

در این خصوص، باید قدری بر استفاده از عناصر با منشأ بودایی تأکید کنیم، نه فقط از آن رو که این عناصر احتمالاً پرشمارترین‌اند، امری که با توجه به گستردگی فراوان بودیسم در چین و سراسر خاور دور به سادگی قابل توضیح است، بلکه بیشتر به این دلیل که این استفاده، دلیلی عمیق‌تر دارد که آن را به طور خاص جالب توجه می‌سازد و در حقیقت، بدون آن، شاید خودِ این گسترش بودیسم نیز رخ نمی‌داد. می‌توان به آسانی نمونه‌های متعددی از این استفاده را یافت، اما در کنار نمونه‌هایی که فی‌نفسه اهمیتی ثانوی دارند و ارزششان دقیقاً در کثرتشان است تا توجه [۱۱] ناظر بیرونی را جلب و حفظ کنند و بدین وسیله او را از آنچه ماهیتی ذاتی‌تر دارد منحرف سازند[۱۰]، دست‌کم یک نمونه‌ی بسیار روشن وجود دارد که به چیزی فراتر از جزئیات صرف مربوط می‌شود: و آن، به‌کارگیری رمز «نیلوفر سفید» در عنوان آن سازمان دیگرِ خاور دور است که در همان سطحِ Tien-ti-houei قرار می‌گیرد[۱۱]. در واقع، Pe-lien-che یا Pe-lien-tsong، که نام یک مکتب بودایی است، و Pe-lien-kiao یا Pe-lien-houei، که نام سازمان مورد بحث ماست، به دو چیز کاملاً متفاوت دلالت دارند؛

۷. رجوع کنید به تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصول XII و XLVI.

۸. قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل VI.

۹. حتی گاه شامل آن‌هایی که کاملاً با خاور دور بیگانه‌اند، مانند مسیحیت، نیز می‌شود، چنان‌که می‌توان در مورد انجمن «صلح کبیر» یا Tai-ping، که یکی از تجلیات اخیر Pe-lien-houei بود و در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد، مشاهده نمود.

۱۰. ایده‌ی «تلفیق‌گرایی» ادعایی «انجمن‌های سرّی» چینی، نمونه‌ای خاص از نتیجه‌ای است که از این طریق حاصل می‌شود، آنگاه که ناظر بیرونی، یک غربی متجدد باشد.

۱۱. می‌گوییم «دیگر» زیرا در واقع تنها دو سازمان از این دست وجود دارد، و تمام انجمن‌هایی که در ظاهر شناخته شده‌اند، در حقیقت تنها شاخه‌ها یا تجلیاتی از یکی از این دو هستند.

اما در گزینش این نام از سوی این سازمانِ نشأت‌گرفته از تائوئیسم، نوعی ابهامِ عامدانه وجود دارد، همچنان که در برخی آیین‌های به ظاهر بودایی، یا در «افسانه‌هایی» که در آن‌ها راهبان بودایی تقریباً همواره نقشی کمابیش مهم ایفا می‌کنند، نیز چنین است. از چنین نمونه‌ای به روشنی می‌توان دریافت که چگونه بودیسم می‌تواند همچون «پوششی» برای تائوئیسم عمل کند، و چگونه توانسته است بدین وسیله، تائوئیسم را از این نقیصه که بیش از حد شایسته‌ی آموزه‌ای که بنا به تعریف باید همواره به نخبگانی محدود اختصاص یابد، به ساحت بیرون کشیده شود، مصون دارد. به همین دلیل، تائوئیسم توانست از گسترش بودیسم در چین حمایت کند، بی‌آنکه نیازی به استناد به قرابت‌های اولیه‌ای باشد که تنها در تخیل برخی شرق‌شناسان وجود دارد؛ و افزون بر این، این کار از آن رو ممکن‌تر شد که از زمانی که دو بخش باطنی و ظاهریِ سنت خاور دور به دو شاخه‌ی doctrinale کاملاً متمایز [۱۲] یعنی تائوئیسم و کنفوسیوسیسم بدل شدند، به آسانی می‌شد جایی میان این دو برای چیزی که به مرتبه‌ای واسط تعلق دارد، یافت. باید افزود که در نتیجه‌ی این امر، خودِ بودیسم چینی نیز تا حد قابل توجهی تحت تأثیر تائوئیسم قرار گرفت، چنان‌که پذیرش برخی روش‌های آشکارا ملهم از تائوئیسم توسط برخی مکاتب آن، به‌ویژه مکتب Tchan[۱۲]، و همچنین همانندسازی برخی رموز با منشأیی نه کمتر ذاتاً تائوئیستی، مانند رمز Kouanyin، این را نشان می‌دهد؛ و نیازی به تذکر نیست که بودیسم بدین ترتیب برای ایفای نقشی که به آن اشاره کردیم، بسیار مستعدتر شد.

عناصر دیگری نیز وجود دارند که حتی سرسخت‌ترین طرفداران نظریه‌ی «وام‌گیری» نیز به سختی می‌توانند حضورشان را با «تلفیق‌گرایی» توضیح دهند، اما این عناصر، به دلیل فقدان معرفت تشرفی نزد کسانی که کوشیده‌اند «انجمن‌های سرّی» چین را مطالعه کنند، برایشان به معمایی لاینحل بدل شده‌اند: مقصود ما آن عناصری است که از طریق آن‌ها شباهت‌هایی گاه چشمگیر میان این سازمان‌ها و سازمان‌های هم‌سنخشان در دیگر صورت‌های سنتی برقرار می‌شود. برخی در این باب، به ویژه فرضیه‌ی منشأ مشترک «سه‌گانه» و فراماسونری را مطرح کرده‌اند، بی‌آنکه بتوانند آن را بر دلایلی استوار بنا نهند، که البته جای شگفتی ندارد؛ با این حال، این ایده را نباید مطلقاً رد کرد، اما به شرط آنکه آن را به معنایی کاملاً متفاوت از آنچه آنان فهمیده‌اند، درک کنیم؛ یعنی آن را نه به یک منشأ تاریخیِ کمابیش دور، بلکه تنها به این‌همانیِ اصولی [۱۳] که بر هر آیین تشرفی، چه شرقی و چه غربی، حاکم است، ارجاع دهیم؛ برای یافتن توضیح حقیقی آن، باید بسیار فراتر از تاریخ، یعنی تا خودِ سنت نخستین (Tradition primordiale)، به عقب بازگشت[۱۳]. در مورد برخی شباهت‌ها که به نظر می‌رسد به نکات خاص‌تری مربوط می‌شوند، تنها می‌گوییم که اموری مانند استفاده از رمزپردازی اعداد، یا رمزپردازی «معمارانه»، به هیچ وجه مختص به یک صورت تشرفی خاص نیست، بلکه برعکس، از جمله اموری است که همه جا با تفاوت‌های جزئی در تطبیق، یافت می‌شود، زیرا به علوم یا هنرهایی ارجاع دارند که در همه‌ی سنت‌ها به طور یکسان و با همان سرشت «مقدس» وجود دارند؛ بنابراین، این امور حقیقتاً به قلمرو آیین تشرف به طور کلی، و در نتیجه، در مورد خاور دور، ذاتاً به قلمرو تائوئیسم تعلق دارند؛ اگر عناصر عارضی، چه بودایی و چه غیر آن، بیشتر نوعی «نقاب» هستند، این عناصر اخیر، برعکس، حقیقتاً بخشی از ذات را تشکیل می‌دهند.

---

۱۲. نویسه‌گردانی چینی واژه‌ی سانسکریت Dhyâna به معنای «مراقبه»؛ این مکتب معمولاً با نام Zen شناخته می‌شود که صورت ژاپنی همان واژه است.

۱۳. درست است که آیین تشرف به معنای دقیق کلمه، تنها از دوره‌ای خاص از چرخه‌ی بشریت زمینی و در نتیجه‌ی انحطاط روحانی عموم انسان‌ها ضرورت یافت؛ اما هر آنچه این آیین در بر می‌گیرد، پیش از آن، بخش برترِ سنت نخستین را تشکیل می‌داد، همان‌گونه که به قیاس و در نسبت با چرخه‌ای بسیار محدودتر در زمان و مکان، هر آنچه در تائوئیسم نهفته است، در ابتدا بخش برترِ سنت واحدی را تشکیل می‌داد که پیش از جدایی دو وجه باطنی و ظاهری آن در خاور دور وجود داشت.

هنگامی که ما در اینجا از تائوئیسم سخن می‌گوییم و می‌گوییم که فلان یا بهمان چیز به آن تعلق دارد، چنان‌که در مورد اکثر ملاحظاتی که در این پژوهش طرح خواهیم کرد چنین است، باید این نکته را نیز روشن سازیم که این سخن را باید در نسبت با وضعیت کنونی سنت خاور دور فهمید؛ زیرا [۱۴] اذهانی که بیش از حد مایل‌اند همه چیز را «تاریخی» بنگرند، ممکن است وسوسه شوند که نتیجه بگیرند مقصود، مفاهیمی است که پیش از شکل‌گیری آنچه مشخصاً تائوئیسم نامیده می‌شود، یافت نمی‌شوند، حال آنکه برعکس، این مفاهیم پیوسته در هر آنچه از سنت چینی از دورترین اعصار ممکن می‌شناسیم، یعنی در واقع از دوران Fo-hi، وجود دارند. علت این است که در حقیقت، تائوئیسم در قلمرو باطنی و تشرفی هیچ «ابداعی» نکرده است، همچنان که کنفوسیوسیسم نیز در قلمرو ظاهری و اجتماعی چنین نکرده است؛ این دو، هر یک در مرتبه‌ی خود، تنها «باز-تطبیق‌هایی» (réadaptations) هستند که شرایطی خاص آن‌ها را ایجاب کرده است؛ شرایطی که به سبب آن‌ها، سنت در صورت نخستین خود، دیگر به طور کامل فهمیده نمی‌شد[۱۴]. از آن پس، بخشی از سنت پیشین به تائوئیسم و بخشی دیگر به کنفوسیوسیسم وارد شد، و این وضعیت تا به امروز باقی مانده است؛ ارجاع دادن برخی مفاهیم به تائوئیسم و برخی دیگر به کنفوسیوسیسم، به هیچ وجه به معنای نسبت دادن آن‌ها به چیزی کمابیش قابل قیاس با آنچه غربیان «مکاتب» (systèmes) می‌نامند نیست، و در اساس، چیزی جز این نیست که بگوییم آن مفاهیم به ترتیب به بخش باطنی و بخش ظاهریِ سنت خاور دور تعلق دارند.

ما دیگر به طور خاص در مورد Tien-ti-houei سخن نخواهیم گفت، مگر آنجا که لازم باشد نکات خاصی را روشن کنیم، زیرا این هدف ما نیست؛ اما آنچه در طول پژوهش خود خواهیم گفت، علاوه بر دامنه‌ی بسیار عام‌تر آن، به طور ضمنی نشان خواهد داد که این سازمان، به موجب عنوانش، بر چه اصولی استوار است [۱۵] و بدین وسیله امکان فهم این را فراهم می‌آورد که چگونه، علی‌رغم خصلت بیرونی‌اش، سرشتی حقیقتاً تشرفی دارد که برای اعضایش دست‌کم مشارکتی بالقوه در سنت تائوئیستی را تضمین می‌کند. در واقع، نقشی که به انسان به عنوان سومین اصطلاح «سه‌گانه» واگذار شده است، در یک سطح، دقیقاً نقش «انسان حقیقی» (tchenn-jen) و در سطحی دیگر، نقش «انسان استعلایی» (cheun-jen) است، و بدین ترتیب اهداف متناظر «اسرار صغیر» و «اسرار کبیر»، یعنی اهداف خودِ هر آیین تشرفی را نشان می‌دهد. بی‌گمان، این سازمان فی‌نفسه از آن‌هایی نیست که امکان تحقق فعلی این اهداف را فراهم آورد؛ اما دست‌کم می‌تواند کسانی را که «واجد صلاحیت» (qualifiés) هستند، هرچند از راهی دور، برای آن آماده سازد، و بدین ترتیب یکی از «آستانه‌هایی» را تشکیل می‌دهد که برای آن افراد، می‌تواند راهی به سلسله‌مراتب تائوئیستی بگشاید، که درجات آن چیزی جز درجات خودِ تحقق تشرفی نیست.

---

۱۴. می‌دانیم که شکل‌گیری این دو شاخه‌ی متمایز سنت خاور دور به قرن ششم پیش از میلاد مسیح، یعنی دوره‌ای که لائوتسه و کنفوسیوس در آن می‌زیستند، بازمی‌گردد.

فصل اول

امر سه‌تایی و تثلیث

پیش از پرداختن به مطالعه‌ی «سه‌گانه‌ی کبیرِ» خاور دور، شایسته است که با دقت از خلط مباحث و همانندسازی‌های کاذبی که عموماً در غرب رایج است، و بیش از هر چیز از این ناشی می‌شود که می‌خواهند در هر امر سه‌تاییِ (ternaire) سنتی، هرچه که باشد، معادلی کمابیش دقیق برای تثلیث (Trinité) مسیحی بیابند، پرهیز کرد. این خطا تنها از سوی الهی‌دانان سر نمی‌زند، که اگر می‌خواستند همه چیز را به دیدگاه خاص خود فروکاهند، باز هم قابل اغماض بودند؛ آنچه بیش از همه عجیب است، آن است که این خطا حتی از سوی کسانی سر می‌زند که با هر دینی، از جمله مسیحیت، بیگانه یا مخالف‌اند، اما به واسطه‌ی محیطی که در آن می‌زیند، علی‌رغم همه چیز، این دین را بیش از دیگر صورت‌های سنتی می‌شناسند (که البته به این معنا نیست که در باطن آن را بهتر درک می‌کنند)، و در نتیجه، کمابیش ناآگاهانه آن را به نوعی معیار قیاس بدل می‌کنند که می‌کوشند هر چیز دیگری را به آن ارجاع دهند. در میان تمام نمونه‌هایی که می‌توان از این یکسان‌انگاری‌های بی‌مورد ارائه داد، یکی از پرتکرارترین‌ها مربوط به تریمورتی (Trimûrti) هندو است، که حتی معمولاً نام «تثلیث» را بر آن می‌نهند، حال آنکه برعکس، برای پرهیز از هرگونه خطا، ضروری است که این واژه منحصراً برای مفهوم مسیحی آن، که همواره برای دلالت دقیق بر آن وضع شده است، به کار رود.

در حقیقت، در هر دو مورد، آشکارا با مجموعه‌ای از سه وجه الهی روبرو هستیم، اما تمام شباهت به همین‌جا ختم می‌شود؛ از آنجا که این وجوه به هیچ رو در هر دو طرف یکسان نیستند و تمایز آن‌ها به هیچ وجه به یک دیدگاه واحد پاسخ نمی‌دهد، مطلقاً ناممکن است که سه اصطلاح یکی از این دو امر سه‌تایی را به ترتیب با اصطلاحات دیگری مطابقت داد[۱۵]. در واقع، نخستین شرط برای آنکه بتوان به همانندسازیِ کمابیش کامل دو امر سه‌تاییِ متعلق به صورت‌های سنتی متفاوت اندیشید، امکان برقراری معتبر یک مطابقت اصطلاح به اصطلاح (correspondance terme à terme) میان آن دو است؛ به بیان دیگر، باید اصطلاحات آن‌ها حقیقتاً با یکدیگر در نسبتی معادل یا مشابه باشند. البته این شرط برای مجاز دانستن این‌همانیِ صرف و مطلق این دو امر سه‌تایی کافی نیست، زیرا ممکن است میان امور سه‌تایی‌ای مطابقت وجود داشته باشد که با وجود آنکه، می‌توان گفت، از یک نوع‌اند، با این حال در مراتب متفاوتی قرار گرفته باشند، چه در مرتبه‌ی مبدئی (ordre principiel)، چه در مرتبه‌ی تجلی (ordre de la manifestation)، یا حتی یکی در این مرتبه و دیگری در آن. البته، این امر در مورد امور سه‌تایی‌ای که در یک سنت واحد در نظر گرفته می‌شوند نیز ممکن

---

۱۵. در میان امور سه‌تایی مختلفی که سنت هندو در نظر می‌گیرد، آنکه شاید بتوان از برخی جهات به معتبرترین شکل به تثلیث مسیحی نزدیک کرد، هرچند دیدگاه طبیعتاً باز هم بسیار متفاوت است، امر سه‌تایی سَت-چیت-آناندا (Sat-Chit-Ananda) است (رجوع کنید به انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصل XIV).

است؛ اما در آن صورت، پرهیز از یک این‌همانیِ خطابار آسان‌تر است، زیرا بدیهی است که این امور سه‌تایی نباید کارکردی تکراری داشته باشند، حال آنکه وقتی سخن از سنت‌های متفاوت است، به محض آنکه ظواهر اجازه دهند، فرد بیشتر وسوسه می‌شود که معادلاتی [۱۹] برقرار کند که ممکن است در باطن موجه نباشند. به هر روی، خطا هرگز به اندازه‌ای وخیم نیست که دو امر سه‌تایی را که تنها وجه مشترکشان دقیقاً سه‌تایی بودنشان، یعنی مجموعه‌ای از سه اصطلاح بودن، است و سه اصطلاحشان نسبت‌هایی کاملاً متفاوت با یکدیگر دارند، این‌همان بدانیم؛ بنابراین، برای دانستن حقیقت امر، باید پیش از آنکه حتی به دنبال مرتبه‌ی واقعیتی که به آن ارجاع دارد بگردیم، نخست مشخص کنیم که در هر مورد با چه نوع امر سه‌تایی‌ای سر و کار داریم؛ اگر دو امر سه‌تایی از یک نوع باشند، میانشان مطابقت وجود خواهد داشت، و اگر علاوه بر آن در یک مرتبه یا دقیق‌تر بگوییم در یک سطح قرار گیرند، آنگاه اگر دیدگاهی که به آن پاسخ می‌دهند یکسان باشد، می‌توانند این‌همانی، یا دست‌کم، اگر این دیدگاه کمابیش متفاوت باشد، تعادل (équivalence) برقرار باشد. بیش از هر چیز به دلیل ناتوانی در ایجاد تمایزات اساسی میان انواع مختلف امور سه‌تایی است که به انواع قیاس‌های خیالی و فاقد هرگونه ارزش واقعی می‌رسیم، مانند آن‌هایی که به‌ویژه ocultistes به آن دلخوش‌اند، که کافی است جایی با گروهی متشکل از سه اصطلاح هرچه که باشد روبرو شوند تا شتاب‌زده آن را با تمام گروه‌های دیگری که در جای دیگر یافت می‌شوند و همان تعداد عضو را دارند، در مطابقت قرار دهند؛ آثار ایشان سرشار از جداولی است که این‌گونه ساخته شده‌اند و برخی از آن‌ها شاهکارهایی از بی‌انسجامی و آشفتگی‌اند[16].

همان‌طور که در ادامه به طور کامل‌تری خواهیم دید، «سه‌گانه‌ی کبیر» خاور دور به آن دسته از امور سه‌تایی تعلق دارد که از دو اصطلاح مکمل (complémentaires) و اصطلاح سومی که محصول (produit) اتحاد این دو اصطلاح نخستین، یا به بیانی دیگر، حاصل کنش و واکنش متقابل آن‌هاست، تشکیل شده‌اند؛ اگر نمادهایی برگرفته از حوزه‌ی انسانی را به کار گیریم، سه اصطلاح چنین امر سه‌تایی‌ای را می‌توان به طور کلی به صورت پدر، مادر و پسر[17] نشان داد. حال، آشکارا ناممکن است که این سه اصطلاح را با اصطلاحات تثلیث مسیحی مطابقت داد، که در آن دو اصطلاح نخست مکمل و به نوعی متقارن نیستند، بلکه برعکس، دومی تنها از اولی مشتق می‌شود؛ و اما اصطلاح سوم، هرچند از آن دو نشأت می‌گیرد، این صدور (procession) به هیچ وجه به منزله‌ی تولید (génération) یا فرزندی (filiation) فهمیده نمی‌شود، بلکه نسبتی اساساً متفاوت با آن را تشکیل می‌دهد، فارغ از آنکه بخواهیم چگونه آن را تعریف کنیم، که بررسی دقیق‌تر آن در اینجا وظیفه‌ی ما نیست. آنچه ممکن است به نوعی ابهام دامن زند، این است که در اینجا نیز دو اصطلاح به نام پدر و پسر خوانده می‌شوند؛ اما، نخست آنکه پسر اصطلاح دوم است و نه سوم، و دوم آنکه اصطلاح سوم به هیچ وجه نمی‌تواند با مادر مطابقت داشته باشد، حتی اگر هیچ دلیل دیگری جز این در کار نباشد که پس از پسر می‌آید و نه پیش از او. درست است که برخی فرقه‌های مسیحی کمابیش دگراندیش مدعی مؤنث بودن روح‌القدس شده‌اند، و از این راه، غالباً [۲۱] خواسته‌اند دقیقاً سرشتی قابل قیاس با سرشت مادر به او نسبت دهند؛ اما

۱۶. آنچه در اینجا در باب گروه‌های سه‌عضوی می‌گوییم، در مورد گروه‌هایی با تعداد اعضای دیگر نیز کاملاً صادق است، که غالباً به همان شیوه‌ی دلبخواهی با یکدیگر مرتبط می‌شوند، صرفاً به این دلیل که تعداد اعضایشان یکسان است و بی‌آنکه ماهیت حقیقی آن اعضا در نظر گرفته شود. حتی کسانی هستند که برای کشف مطابقت‌های خیالی، تا آنجا پیش می‌روند که گروه‌بندی‌هایی را به طور مصنوعی می‌سازند که به لحاظ سنتی هیچ معنایی ندارند: یک نمونه‌ی نوعی در این زمینه، مالفاتی دِ مونتِرِجّو است که در کتاب ماتزیس خود، با گردآوری نام ده اصل بسیار ناهمگون که از اینجا و آنجای سنت هندو برگرفته، پنداشته است که در آن‌ها معادلی برای ده سِفیروتِ کابالای عبری یافته است.

۱۷. سه‌گانه‌های مصر باستان نیز به همین دسته از امور سه‌تایی تعلق دارند، که مشهورترین آن‌ها سه‌گانه‌ی اُزیریس، ایزیس و هوروس است.

بسیار محتمل است که در این کار، تحت تأثیر یکسان‌انگاری کاذبِ تثلیث با یکی از امور سه‌تایی از نوعی که بدان اشاره کردیم، قرار گرفته باشند، که این خود نشان می‌دهد خطاهایی از این دست منحصراً به انسان‌های متجدد اختصاص ندارد. به علاوه، و برای آنکه به همین ملاحظه بسنده کنیم، سرشت مؤنثی که بدین ترتیب به روح‌القدس نسبت داده می‌شود، به هیچ وجه با نقشی که او در تولید مسیح دارد و بی‌شک نقشی ذاتاً مذکر و برعکس، «پدرانه» است، سازگار نیست؛ و این نکته برای ما حائز اهمیت است، زیرا دقیقاً در همین‌جا، و نه در مفهوم تثلیث، است که می‌توانیم در مسیحیت چیزی بیابیم که به معنایی خاص، و با تمام ملاحظاتی که تفاوت دیدگاه‌ها همواره ایجاب می‌کند، با امور سه‌تایی از نوع «سه‌گانه‌ی کبیر» خاور دور مطابقت دارد[۱۸].

در واقع، «عمل روح‌القدس» در تولید مسیح، دقیقاً با فعالیت «بی‌کنش» (non-agissante) پوروشا (Purusha)، یا به زبان سنت خاور دور، «آسمان» مطابقت دارد؛ از سوی دیگر، مریم عذرا تصویری کامل از پراکْریتی (Prakriti) است که همان سنت، آن را «زمین» می‌نامد[۱۹]؛ و اما خودِ مسیح، مطابقت او با «انسان کلی» (Homme Universel)[۲۰] از این هم آشکارتر است. بنابراین، اگر بخواهیم تطابقی بیابیم، [۲۲] باید با به کار بردن اصطلاحات الهیات مسیحی بگوییم که «سه‌گانه‌ی کبیر» نه به تولیدِ کلمه (Verbe)ـ ad intra [درون‌ذاتی]، که در مفهوم تثلیث مندرج است، بلکه به تولید او ad extra [برون‌ذاتی]، یعنی بنا بر سنت هندو، به تولد آواتارا (Avatâra) در جهان متجلی (monde manifesté) مربوط می‌شود[۲۱]. فهم این مطلب البته آسان است، زیرا «سه‌گانه‌ی کبیر» که از ملاحظه‌ی پوروشا و پراکْریتی، یا معادل‌های آن‌ها، آغاز می‌شود، در عمل نمی‌تواند جز در جانب تجلی، که دو اصطلاح نخستین آن دو قطب آن هستند، قرار گیرد[۲۲]؛ و می‌توان گفت که این سه‌گانه تمام تجلی را پر می‌کند، زیرا همان‌طور که در ادامه دیده خواهد شد، انسان در آن حقیقتاً به مثابه ترکیب (synthèse) «ده‌هزار موجود» ظاهر می‌شود، یعنی ترکیب هر آنچه در تمامیت وجود کلی (Existence universelle) مندرج است.

۱۸. به طور ضمنی اشاره کنیم که این تصور عمومی که سنت مسیحی هیچ امر سه‌تایی دیگری جز تثلیث را در نظر نمی‌گیرد، خطاست؛ برعکس، می‌توان بسیاری دیگر را یافت و ما در اینجا یکی از مهم‌ترین نمونه‌های آن را داریم.

۱۹. این امر به ویژه در تصویرسازی نمادین «باکره‌های سیاه» آشکار است، که در آن رنگ سیاه نماد عدم تمایزِ مادهٔ نخستین (materia prima) است.

۲۰. در این باب، یک بار دیگر یادآوری می‌کنیم که به هیچ وجه قصد انکار «تاریخی بودن» برخی وقایع را نداریم، بلکه برعکس، خودِ وقایع تاریخی را نمادهایی از حقیقتی در مرتبه‌ای برتر می‌دانیم، و تنها از این حیث است که برای ما واجد اهمیت‌اند.

۲۱. مادرِ آواتارا، مایا (Mâyâ) است، که همان پراکْریتی است؛ ما بر نزدیکی‌ای که برخی خواسته‌اند میان نام‌های مایا و ماریا (Maria) برقرار کنند، اصرار نمی‌ورزیم و تنها به عنوان نکته‌ای جالب به آن اشاره می‌کنیم.

۲۲. رجوع کنید به انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصل IV.

فصل دوم
انواع مختلف امور سه‌تایی

آنچه گذشت، معنای «سه‌گانه‌ی کبیر» را پیشاپیش معین می‌کند و در عین حال، ضرورتِ ایجاد تمایزی روشن میان انواع مختلف امور سه‌تایی را نشان می‌دهد؛ در حقیقت، این انواع را می‌توان پرشمار دانست، زیرا بدیهی است که سه اصطلاح می‌توانند بر حسب نسبت‌های بسیار گوناگونی با یکدیگر گروه‌بندی شوند، اما ما تنها بر دو نوع اصلی تأکید خواهیم کرد، نه فقط از آن رو که این دو دارای عمومی‌ترین خصلت‌اند، بلکه همچنین به این دلیل که به طور مستقیم‌تری به موضوع پژوهش ما مربوط می‌شوند؛ و علاوه بر این، ملاحظاتی که در این باب خواهیم داشت، به ما امکان می‌دهد تا از همین ابتدا خطای فاحش کسانی را که مدعی یافتن «ثنویت» (dualisme) در سنت خاور دور شده‌اند، کنار بگذاریم. یکی از این دو نوع، آن است که در آن، امر سه‌تایی از یک مبدأ نخستین (دست‌کم به معنایی نسبی) تشکیل شده است که دو اصطلاح متضاد، یا بهتر بگوییم مکمل، از آن مشتق می‌شوند؛ زیرا حتی در جایی که تضاد در ظواهر وجود دارد و در سطح [۲۴] یا حوزه‌ای معین دلیل وجودی خود را دارد، مکملیت (complémentarisme) همواره به دیدگاهی عمیق‌تر، و در نتیجه حقیقتاً منطبق‌تر با ماهیت واقعی آنچه مورد بحث است، پاسخ می‌دهد؛ چنین امر سه‌تایی‌ای را می‌توان با مثلثی که رأس آن رو به بالا قرار دارد، نشان داد (شکل ۱). نوع دیگر آن است که در آن، امر سه‌تایی، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، از دو اصطلاح مکمل و محصول یا برآیند (produit ou leur résultante) آن‌ها تشکیل می‌شود، و این همان نوعی است که «سه‌گانه‌ی کبیر» خاور دور به آن تعلق دارد؛ این امر سه‌تایی، برخلاف قبلی، با مثلثی که قاعده‌ی آن برعکس، در بالا قرار دارد، نشان داده می‌شود (شکل ۲)[۲۳]. اگر این دو مثلث را با هم مقایسه کنیم، دومی به نوعی بازتابِ اولی به نظر می‌رسد، که این خود نشان می‌دهد میان امور سه‌تایی متناظر، قیاسی (analogie) به معنای حقیقی کلمه، یعنی قیاسی که باید به معنای معکوس به کار رود، وجود دارد؛ و در واقع، اگر از ملاحظه‌ی دو اصطلاح مکمل، که ضرورتاً میانشان تقارن وجود دارد، آغاز کنیم، می‌بینیم که امر سه‌تایی در حالت اول با مبدأشان، و در حالت دوم، برعکس، با برآیندشان تکمیل می‌شود، به طوری که دو اصطلاح مکمل به ترتیب پس از و پیش از آن اصطلاحی قرار می‌گیرند که چون از مرتبه‌ای دیگر است، به نوعی در برابر آن دو منفرد به نظر می‌رسد[۲۴]؛ و بدیهی [۲۵] است که در همه‌ی موارد، این ملاحظه‌ی اصطلاح سوم است که به امر سه‌تایی به خودی خود، تمام معنایش را می‌بخشد.

۲۳. در ادامه خواهیم دید که چرا در این شکل دوم، سه اصطلاح را با اعداد ۴-۳-۲ نشان می‌دهیم و نه مانند شکل اول با اعداد ۳-۲-۱.

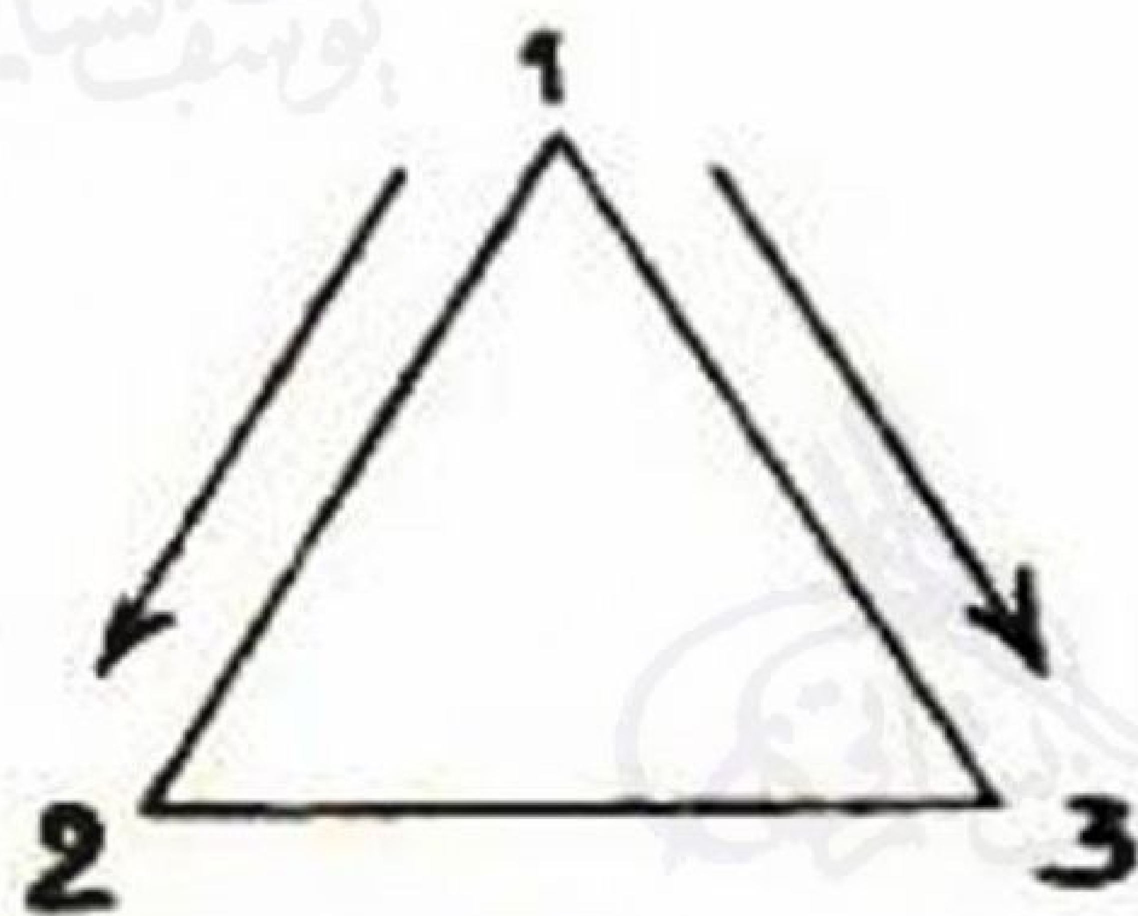


FIG. 1

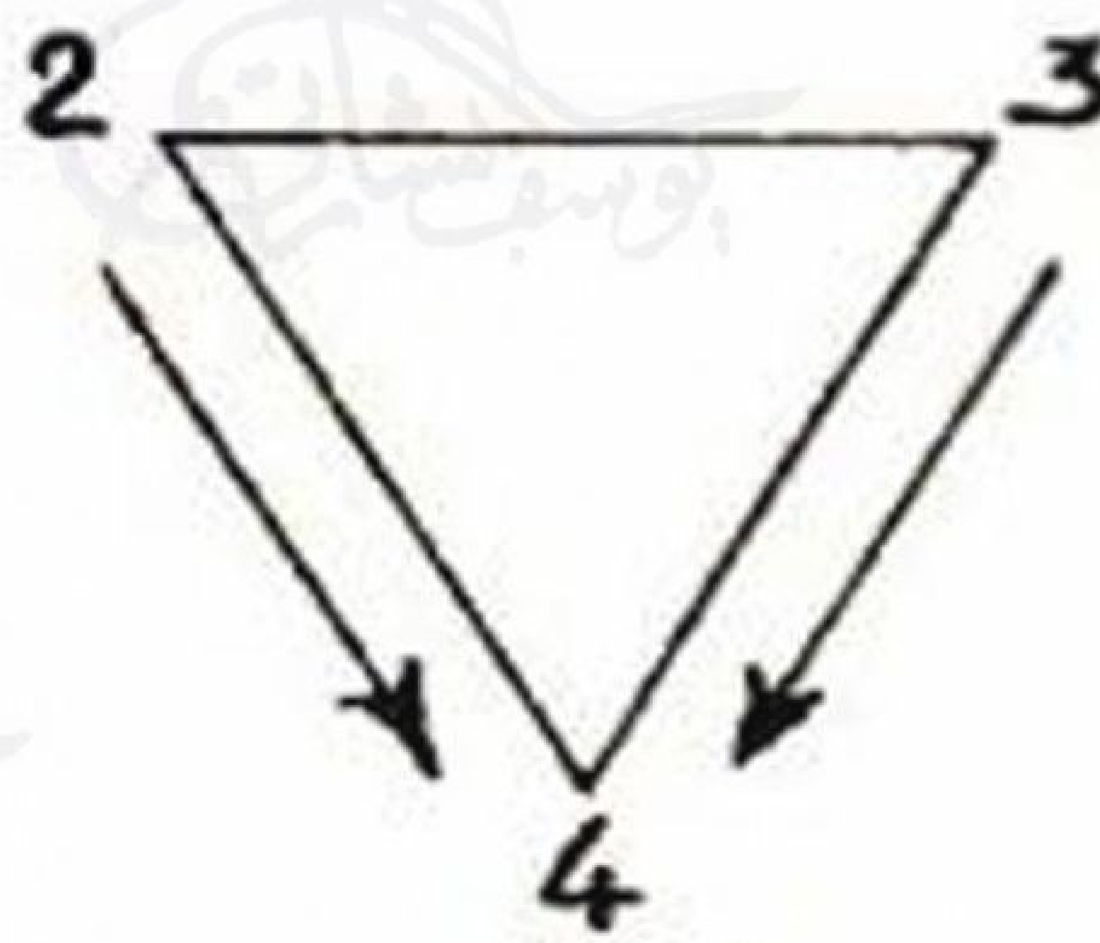


FIG. 2

اکنون، آنچه باید پیش از هرچیز به خوبی دریافت، این است که در هیچ آموزه‌ای، «ثنویت» نمی‌توانست وجود داشته باشد، مگر آنکه دو اصطلاح متضاد یا مکمل (که در آن صورت بیشتر متضاد نگریسته می‌شدند) در وهله‌ی نخست وضع شده و غایی و فروکاست‌ناپذیر نگریسته شوند، بی‌آنکه از مبدأیی مشترک مشتق شده باشند، امری که آشکارا ملاحظه‌ی هرگونه امر سه‌تایی از نوع اول را منتفی می‌سازد؛ بنابراین، در چنین آموزه‌ای تنها می‌توان امور سه‌تایی از نوع دوم را یافت، و از آنجا که این‌ها، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، هرگز نمی‌توانند جز به حوزه‌ی تجلی (manifestation) مربوط شوند، فوراً درمی‌یابیم که هر «ثنویتی» ضرورتاً در عین حال یک «طبیعت‌گرایی» (naturalisme) است. اما اذعان به وجود یک ثنائیت و قرار دادن آن در جایگاهی که حقیقتاً به آن تعلق دارد، به هیچ وجه «ثنویت» را تشکیل نمی‌دهد، مادامی که دو اصطلاح این ثنائیت از یک مبدأ واحد، که به خودی خود به مرتبه‌ای برتر از واقعیت تعلق دارد، نشأت گیرند؛ و این امر، بیش از هر چیز، در مورد نخستینِ همه‌ی ثنائیت‌ها، یعنی ثنائیتِ ذات (Essence) و جوهرِ کلی (Substance universelle) صادق است، که از قطبی شدنِ وجود (Être) یا وحدتِ مبدئی (Unité principielle) حاصل می‌شوند و تمام تجلی میان آن دو رخ می‌دهد. این دو اصطلاحِ نخستین ثنائیت‌اند که در سنت هندو پوروشا و پراکریتی، و در سنت خاور دور، آسمان [۲۶] (Tien) و زمین (Ti) نامیده می‌شوند؛ اما نه این سنت و نه آن، و نه هیچ سنت راست‌کیش دیگری، در ملاحظه‌ی آن‌ها، مبدأ برتری را که از آن مشتق شده‌اند، از نظر دور نمی‌دارد. ما در فرصت‌های دیگر به تفصیل آنچه را که به سنت هندو مربوط می‌شود، شرح داده‌ایم؛ و اما سنت خاور دور، به همان اندازه صریح، آنچه را که «غایت قصوی» (Tai-ki) می‌نامد، به عنوان مبدأ مشترک آسمان و زمین[۲۵] در نظر می‌گیرد؛ مبدأیی که در آن، این دو، در حالت «غیرمنقسم» و «نامتمایز»[۲۶]، پیش از هرگونه

۲۴. این همان چیزی است که جهت پیکان‌ها در دو شکل، آن را دقیق‌تر می‌کند؛ در شکل اول از رأس بالایی به سوی قاعده، و در شکل دوم از قاعده به سوی رأس پایینی. همچنین می‌توان گفت که عدد ۳، اصطلاحات در حالت اول به ۲+۱ و در حالت دوم به ۱+۲ تجزیه می‌شود، و در اینجا به وضوح آشکار می‌شود که اگر این دو مجموعه از دیدگاه کمّی معادل‌اند، از دیدگاه کیفی به هیچ وجه چنین نیستند.

۲۵. و البته، مبدأ مشترک اصطلاحات تمام ثنائیت‌های جزئی‌تر دیگر، که در نهایت چیزی جز تخصیص‌یافته‌های آن ثنائیت نخستین نیستند، به طوری که، مستقیم یا غیرمستقیم، همگی در نهایت از همان مبدأ مشتق می‌شوند.

۲۶. این عدم تمایزِ مبدئی را نباید با عدم تمایزِ بالقوه‌ای که تنها به جوهر یا مادهٔ نخستین (materia prima) تعلق دارد، اشتباه گرفت.

تمایزیابی[۲۷]، به طور انفکاک‌ناپذیری متحدند، و این همان وجودِ محض است که با «وحدت کبری» (Tai-i) این‌همان دانسته می‌شود[۲۸]. علاوه بر این، تای-کی، یعنی وجود یا وحدت استعلایی، خود پیش‌فرضِ مبدأ دیگری است، یعنی وو-کی (Wou-ki)، لاوجود یا صفر متافیزیکی[۲۹]؛ اما این یکی نمی‌تواند با هیچ چیزی وارد چنان نسبتی شود که اصطلاح نخستِ یک امر سه‌تایی باشد، زیرا هر نسبتی از این دست تنها از رهگذر ایجابِ وجود یا وحدت ممکن است[۳۰]. بنابراین، در نهایت، [۲۷] نخست یک امر سه‌تایی از نوع اول داریم، متشکل از تای-کی، تیئن و تی، و تنها پس از آن یک امر سه‌تایی از نوع دوم، متشکل از تیئن، تی و جِن، که این دومی همان است که عادتاً «سه‌گانه‌ی کبیر» نامیده می‌شود؛ در چنین شرایطی، کاملاً نامفهوم است که چگونه برخی توانسته‌اند به سنت خاور دور خصلتی «ثنوی» نسبت دهند.

ملاحظه‌ی دو امر سه‌تایی مانند آن‌هایی که بدان‌ها اشاره کردیم، که در دو مبدأ مکملِ یکدیگر مشترک‌اند، ما را به چند ملاحظه‌ی مهم دیگر نیز رهنمون می‌شود: دو مثلث معکوسی که به ترتیب نمایانگر آن دو هستند را می‌توان دارای قاعده‌ای مشترک نگریست، و اگر آن‌ها را متحد با این قاعده‌ی مشترک تصویر کنیم، نخست می‌بینیم که مجموعه‌ی دو امر سه‌تایی، یک امر چهارتایی (quaternaire) را تشکیل می‌دهد، زیرا چون دو اصطلاح در هر دو یکسان‌اند، در مجموع تنها چهار اصطلاح متمایز وجود دارد، و سپس می‌بینیم که آخرین اصطلاح این امر چهارتایی، که بر خط عمودِ منبعث از اولین اصطلاح و به طور متقارن نسبت به آن در قیاس با قاعده قرار می‌گیرد، به مثابه بازتابِ آن اصطلاح اول ظاهر می‌شود، و سطح بازتاب توسط خودِ قاعده نمایانده می‌شود، یعنی همان سطح میانی است که دو اصطلاح مکملِ نشأت‌گرفته از اصطلاح اول و تولیدکننده‌ی اصطلاح آخر، در آن قرار دارند (شکل ۳)[۳۱].

[۲۸]

۲۷. باید به خوبی دریافت که در اینجا به هیچ وجه سخن از تقدم زمانی، یا توالی در یکی از انحاء دهر (durée) نیست.

۲۸. نویسه‌ی ki به طور تحت‌اللفظی به «تیزه‌ی» یک بنا دلالت دارد؛ به همین دلیل است که تای-یی به طور نمادین ساکنِ ستاره‌ی قطبی دانسته می‌شود، که در واقع «تیزه‌ی» آسمان مرئی است، و به همین عنوان، طبیعتاً نمایانگر تیزه‌ی کل کیهان است.

۲۹. وو-کی، در سنت هندو، با براهمای خنثی و متعالی (پارا-براهما)، و تای-کی با ایشوارا یا براهمای «غیرمتعالی» (آپارا-براهما) مطابقت دارد.

۳۰. فراتر از هر مبدأ دیگری، تائو قرار دارد، که در کلی‌ترین معنایش، هم لاوجود و هم وجود است، اما در واقع با لاوجود متفاوت نیست، از آن حیث که لاوجود، وجود را در بر دارد، و وجود خود مبدأ نخستینِ تمام تجلی است، و برای تولیدِ فعلیِ این تجلی، به ذات و جوهر (یا آسمان و زمین) قطبی می‌شود.

۳۱. شکل حاصل، دارای برخی ویژگی‌های هندسی بسیار قابل توجه است که به طور ضمنی به آن اشاره می‌کنیم: دو مثلث متساوی‌الاضلاع که از قاعده مقابل هم قرار گرفته‌اند، در دو دایره‌ی مساوی محاط می‌شوند که هر یک از مرکز دیگری می‌گذرد؛ وتری که نقاط تقاطع آن‌ها را به هم وصل می‌کند، طبیعتاً قاعده‌ی مشترک دو مثلث است، و دو کمانی که این وتر آن‌ها را در بر می‌گیرد و بخش مشترک دو دایره را محدود می‌کند، شکلی را می‌سازند که ماندورلا (بادام) یا vesica piscis نامیده می‌شود و در رمزپردازی معماری و مُهرسازی قرون وسطی بسیار شناخته‌شده است. — در فراماسونری عملی (opérative) کهن انگلیسی، مجموع درجات این دو دایره، یعنی ۷۲۰ = ۲ × ۳۶۰، پاسخی برای پرسش مربوط به طول cable-tow فراهم می‌کرد؛ ما نمی‌توانیم این اصطلاح خاص را ترجمه کنیم، نخست به این دلیل که معادل دقیقی در زبان فرانسه ندارد، و دوم به این دلیل که از نظر آوایی دارای معنای دوگانه‌ای است که (از طریق همانندی با واژه‌ی عربی «قَبِلتُ») به تعهد تشرفی اشاره دارد، به طوری که می‌توان گفت، «پیوند» را در تمام معانی این کلمه بیان می‌کند.

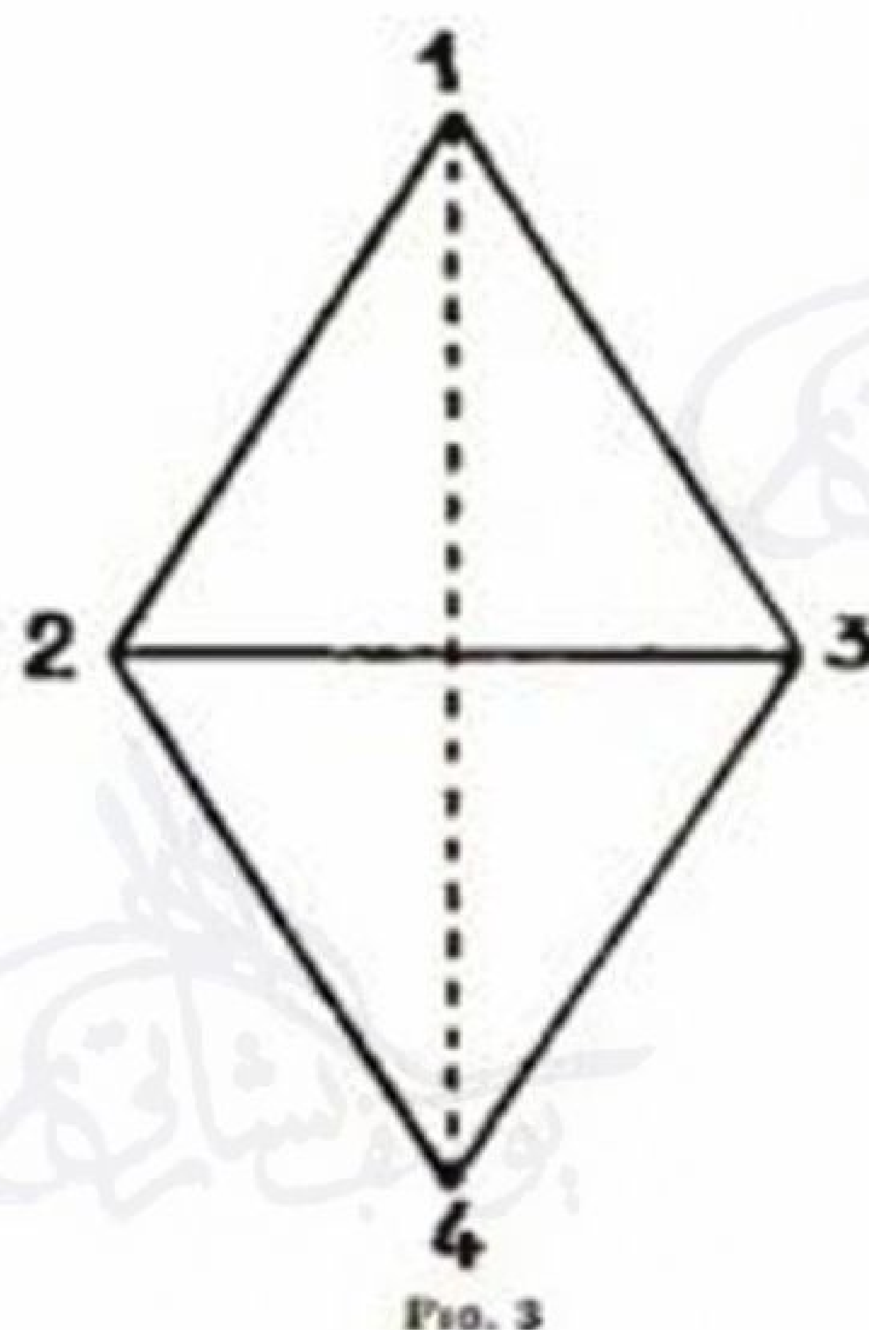
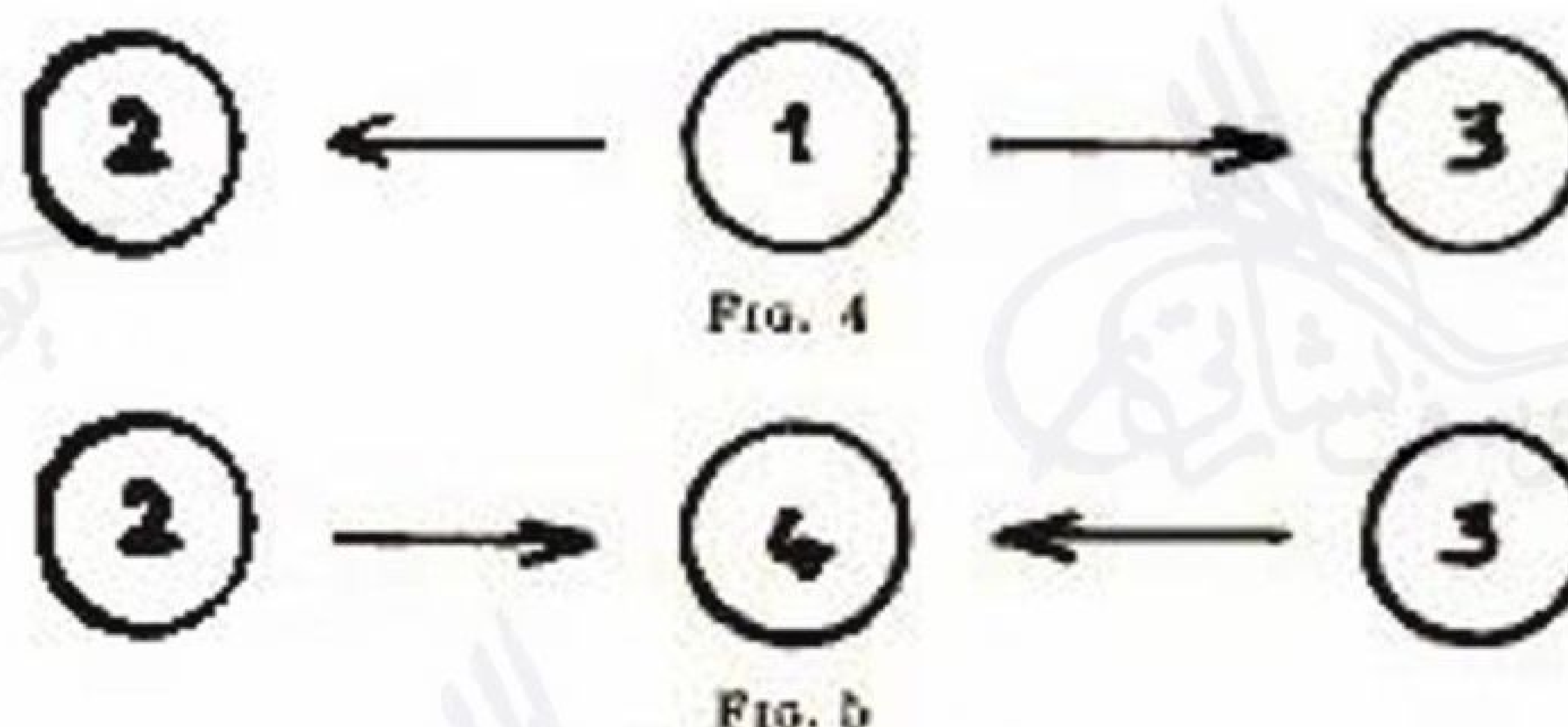


Fig. 3

فهم این مطلب در باطن آسان است، زیرا از یک سو، دو اصطلاح مکمل به نحو مبدئی در اصطلاح اول مندرج‌اند، به طوری که طبایع متناظرشان، حتی هنگامی که متضاد به نظر می‌رسند، در واقع تنها حاصل تمایزیابیِ طبیعتِ آن اصطلاح نخستین‌اند؛ و از سوی دیگر، اصطلاح آخر، چون محصولِ آن دو اصطلاح مکمل است، همزمان در هر دو شریک است، که این به معنای آن است که به نوعی دو طبیعتِ آن‌ها را در خود جمع می‌کند، به طوری که در مرتبه‌ی خود، به مثابه تصویری از اصطلاح اول است؛ و این ملاحظه ما را به آنجا می‌رساند که نسبتِ اصطلاحات مختلف با یکدیگر را باز هم دقیق‌تر کنیم.

همین‌طور دیدیم که دو اصطلاح طرفینِ امر چهارتایی، که همزمان به ترتیب [۲۹] اصطلاح اولِ امر سه‌تاییِ اول و اصطلاح آخرِ امر سه‌تاییِ دوم‌اند، هر دو، به واسطه‌ی طبیعتشان، به نوعی میان دو اصطلاح دیگر واسطه‌اند، هرچند به دلیلی معکوس: در هر دو حالت، آن‌ها عناصر مکملیت را در خود متحد و سازگار می‌کنند، اما یکی به عنوان مبدأ، و دیگری به عنوان برآیند. برای محسوس کردن این خصلت واسطه، می‌توان اصطلاحات هر امر سه‌تایی را با آرایشی خطی تصویر کرد[۳۲]: در حالت اول، اصطلاح نخست در میانه‌ی خطی که دو اصطلاح دیگر را به هم وصل می‌کند، قرار می‌گیرد و آن دو را همزمان با حرکتی گریز از مرکز در دو جهت به وجود می‌آورد، که این را می‌توان قطبی‌شدن (polarisation) آن نامید (شکل ۴)؛ در حالت دوم، دو اصطلاح مکمل، با حرکتی گریز به مرکز که همزمان از هر دو آغاز می‌شود، برآیندی را تولید می‌کنند که همان اصطلاح آخر است، و آن نیز در میانه‌ی خطی که آن دو را به هم می‌پیوندند، قرار می‌گیرد (شکل ۵)؛ بنابراین، مبدأ و برآیند هر دو جایگاهی مرکزی نسبت به دو اصطلاح مکمل اشغال می‌کنند، و این نکته با توجه به ملاحظات بعدی، شایان توجه ویژه است.

۳۲. این شکل را می‌توان حاصل تصویر کردن هر یک از مثلث‌های پیشین بر صفحه‌ای عمود بر صفحه‌ی خودش و گذرنده از قاعده‌اش دانست.

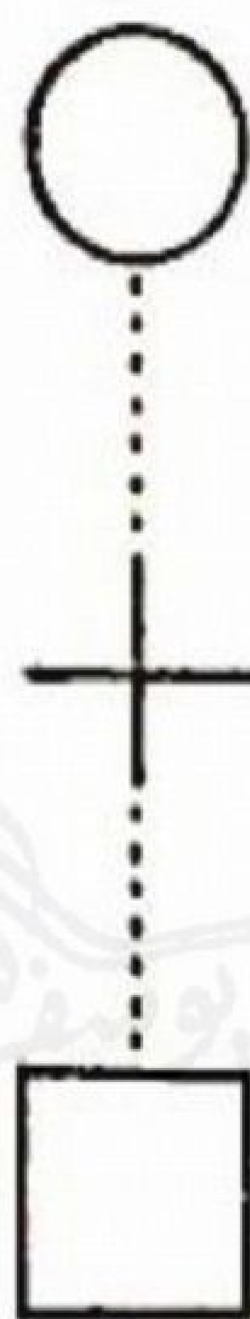


[۳۰]

باید این را نیز افزود: دو اصطلاح متضاد یا مکمل (که در باطن، در واقعیت ذاتی‌شان، همواره بیشتر مکمل‌اند تا متضاد) می‌توانند، بسته به مورد، در تقابل افقی (تقابل راست و چپ) یا در تقابل عمودی (تقابل بالا و پایین) باشند، چنان‌که پیش‌تر در جای دیگری اشاره کرده‌ایم[۳۳]. تقابل افقی، تقابل دو اصطلاحی است که در یک مرتبه از واقعیت قرار دارند و می‌توان گفت از هر حیث متقارن‌اند؛ تقابل عمودی، برعکس، نشانگر سلسله‌مراتبی (hiérarchisation) میان دو اصطلاح است، که با وجود آنکه به عنوان مکمل همچنان متقارن‌اند، با این حال چنان‌اند که یکی باید برتر و دیگری فروتر نگریسته شود. شایان ذکر است که در حالت اخیر، نمی‌توان اصطلاح نخستِ یک امر سه‌تایی از نوع اول را میان دو اصطلاح مکمل، یا در میانه‌ی خط واصل میان آن دو، قرار داد، بلکه تنها اصطلاح سومِ یک امر سه‌تایی از نوع دوم را می‌توان چنین کرد، زیرا مبدأ به هیچ وجه نمی‌تواند در سطحی فروتر از یکی از دو اصطلاحی که از آن نشأت گرفته‌اند، قرار گیرد، بلکه ضرورتاً از هر دو برتر است، حال آنکه برآیند، برعکس، از این حیث نیز حقیقتاً واسطه است؛ و این حالت اخیر، همان حالت «سه‌گانه‌ی کبیر» خاور دور است، که بدین ترتیب می‌تواند بر یک خط عمودی آرایش یابد (شکل ۶)[۳۴].

۳۳. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXX.

۳۴. در این شکل، اصطلاح برتر (آسمان) را با یک دایره و اصطلاح فروتر (زمین) را با یک مربع نشان می‌دهیم، که همان‌طور که خواهیم دید، با داده‌های سنت خاور دور منطبق است؛ و اما اصطلاح میانی (انسان)، آن را با یک صلیب نشان می‌دهیم، زیرا صلیب، همان‌طور که در جای دیگری شرح داده‌ایم، نماد «انسان کلی» است (قس. رمزپردازی صلیب).



[۳۱]

در واقع، ذات و جوهرِ کلی به ترتیب قطب برتر و قطب فروترِ تجلی هستند، و می‌توان گفت که یکی حقیقتاً فراتر و دیگری فروتر از هر وجودی است؛ افزون بر این، هنگامی که آن‌ها را آسمان و زمین می‌نامیم، این امر حتی به شیوه‌ای بسیار دقیق، در ظواهر محسوسی که نماد آن‌هایند، بازتاب می‌یابد[۳۵]. بنابراین، تجلی تماماً میان این دو قطب قرار می‌گیرد؛ و طبیعتاً در مورد انسان نیز چنین است، که نه تنها بخشی از این تجلی است، بلکه به طور نمادین، خودِ مرکز آن را تشکیل می‌دهد، و به همین دلیل، تمامیت آن را در خود ترکیب (synthétise) می‌کند. بنابراین، انسان، که میان آسمان و زمین قرار گرفته است، باید نخست به عنوان محصول یا برآیندِ تأثیرات متقابل آن دو نگریسته شود؛ اما سپس، به واسطه‌ی طبیعت دوگانه‌ای که از آن دو می‌گیرد، به اصطلاح میانی یا «واسطه» (médiateur) بدل می‌شود که آن دو را به هم می‌پیوندد و به نوعی، مطابق با رمزپردازی‌ای که به آن بازخواهیم گشت، «پلی» است که از یکی به دیگری می‌رود. این دو دیدگاه را می‌توان با تغییری ساده در ترتیب شمارش اصطلاحات «سه‌گانه‌ی کبیر» بیان کرد: اگر آن را به ترتیبِ «آسمان، زمین، انسان» بیان کنیم، انسان در آن به مثابه پسرِ آسمان و زمین ظاهر می‌شود؛ اگر آن را به ترتیبِ «آسمان، انسان، زمین» بیان کنیم، او به مثابه واسطه میان آسمان و زمین ظاهر می‌گردد.

۳۵. به همین دلیل است که «تیزه‌ی آسمان» (Tien-ki)، همان‌طور که در پاورق پیشین اشاره کردیم، تیزه‌ی کل کیهان نیز هست.

فصل سوم

آسمان و زمین

«آسمان فرو می‌پوشاند، زمین پشتیبانی می‌کند»: این است آن صورت‌بندی سنتی که با ایجازی تمام، نقش این دو مبدأ مکمل را معین می‌کند، و به طور نمادین جایگاه‌های به ترتیب برتر و فروترِ آن‌ها را نسبت به «ده‌هزار موجود»، یعنی کل مجموعه‌ی تجلی کلی (manifestation universelle)، تعریف می‌کند[۳۶]. بدین‌سان، از یک سو، خصلت «بی‌کنش» (non-agissant) فعالیتِ آسمان یا پوروشا[۳۷]، و از سوی دیگر، انفعالِ (passivité) زمین یا پراکْریتی، که حقیقتاً یک «زمینه»[۳۸] یا «پشتیبان» (support) تجلی است[۳۹] و در نتیجه، سطح مقاومت و توقفِ نیروها یا تأثیرات آسمانی است که [۳۳] در جهتی نزولی عمل می‌کنند، نشان داده می‌شود. این را البته می‌توان در هر مرتبه‌ای از وجود به کار برد، زیرا همواره می‌توان، به معنایی نسبی، ذات و جوهر را در نسبت با هر حالت تجلی در نظر گرفت، به مثابه مبادی‌ای که برای آن حالتِ خاص، با آنچه ذات و جوهرِ کلی برای تمامیتِ حالاتِ تجلی هستند، مطابقت دارند[۴۰].

در امر کلی (Universel)، و از منظر مبدأ مشترکشان، آسمان و زمین به ترتیب با «کمال فاعل» (Khien) و «کمال منفعل» (Khouen) همانند می‌شوند، که البته هیچ‌یک از آن‌ها کمال به معنای مطلق نیست، زیرا در اینجا پیشاپیش تمایزی وجود دارد که الزاماً متضمن تحدید است؛ از منظر تجلی، آن‌ها تنها ذات و جوهراند، که به این عنوان، در مرتبه‌ی فروتری از کلیت قرار می‌گیرند، زیرا دقیقاً تنها در نسبت با تجلی است که چنین ظاهر می‌شوند[۴۱]. در همه‌ی موارد، و در هر سطحی که به طور همبسته نگریسته شوند، آسمان و زمین همواره به ترتیب یک مبدأ فاعل و یک مبدأ منفعل‌اند، یا، مطابق با یکی از عمومی‌ترین رمزپردازی‌های به کار رفته در این باب، یک مبدأ مذکر و یک مبدأ مؤنث‌اند، که این خود نمونه‌ی اعلای مکملیت است. از همین‌جاست که، به

---

۳۶. ما در جای دیگری دلیل اینکه چرا عدد «ده‌هزار» برای نمایش نمادین امر نامتناهی به کار رفته است را بیان کرده‌ایم (اصول حساب بی‌نهایت‌خُردها، فصل IX). — در باب آسمانی که «فرو می‌پوشاند»، یادآوری می‌کنیم که رمزپردازی‌ای این‌همان در واژه‌ی یونانی Ouranos، معادل واژه‌ی سانسکریت Varuna، از ریشه‌ی var به معنای «پوشاندن»، و همچنین در واژه‌ی لاتین Caelum، مشتق از caelare به معنای «پنهان کردن» یا «پوشاندن»، وجود دارد (رجوع کنید به شاهِ جهان، فصل VII).

۳۷. «عمل روح‌القدس»، که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، گاهی در زبان الهیات با اصطلاح obumbratio [سایه‌افکنی] نامیده می‌شود، که در باطن همان ایده را بیان می‌کند.

۳۸. واژه‌ی انگلیسی ground حتی دقیق‌تر و کامل‌تر از معادل فرانسوی آن، مقصود ما را در اینجا بیان می‌کند.

۳۹. قس. با معنای ریشه‌شناختی واژه‌ی «substance»، تحت‌اللفظی «آنچه در زیر می‌ایستد».

۴۰. این نکته به طور خاص به ما امکان خواهد داد تا در ادامه بفهمیم که چگونه نقش «واسطه» حقیقتاً می‌تواند همزمان به «انسان حقیقی» و «انسان استعلایی» نسبت داده شود، حال آنکه، بدون این ملاحظه، به نظر می‌رسید که این نقش باید منحصراً به دومی تعلق داشته باشد.

۴۱. قس. رمزپردازی صلیب، فصل XXIII. — اولینِ این دو دیدگاه، حقیقتاً متافیزیکی است، حال آنکه دومی بیشتر ماهیتی کیهان‌شناختی دارد، و دقیق‌تر بگوییم، خودِ نقطه‌ی عزیمت هر کیهان‌شناسی سنتی را تشکیل می‌دهد.

طور کلی، تمام دیگر خصلت‌های آن‌ها، که به نوعی نسبت به این یکی ثانوی‌اند، مشتق می‌شوند؛ [۳۴] با این حال، در این خصوص، باید به خوبی مراقب برخی تبادلِ اوصاف بود که می‌تواند به خطا بینجامد، و البته در رمزپردازی سنتی، هنگامی که سخن از روابط میان مبادی مکمل است، بسیار رایج است؛ ما در ادامه به این نکته بازخواهیم گشت، به‌ویژه در باب رموز عددی که به ترتیب به آسمان و زمین نسبت داده می‌شوند.

می‌دانیم که در یک رابطه‌ی مکملیت که دو اصطلاح آن نسبت به یکدیگر فاعل و منفعل نگریسته می‌شوند، اصطلاح فاعل عموماً با یک خط عمودی و اصطلاح منفعل با یک خط افقی نموده می‌شود[۴۲]؛ آسمان و زمین نیز گاهی مطابق با این رمزپردازی نمایانده می‌شوند. تنها نکته این است که در این حالت، دو خط یکدیگر را قطع نمی‌کنند، آن‌گونه که معمولاً برای تشکیل صلیب چنین می‌کنند، زیرا بدیهی است که نماد آسمان باید تماماً بر فراز نماد زمین قرار گیرد: بنابراین، این نماد، خطی عمود است که پایه‌ی آن بر خط افقی قرار دارد[۴۳]، و این دو خط را می‌توان ارتفاع و قاعده‌ی مثلثی دانست که اضلاع جانبی آن، که از «تیزه‌ی آسمان» آغاز می‌شوند، در عمل، اندازه‌ی سطح زمین را معین می‌کنند، یعنی «زمینه‌ای» را که پشتیبان تجلی است، محدود می‌سازند (شکل ۷)[۴۴].

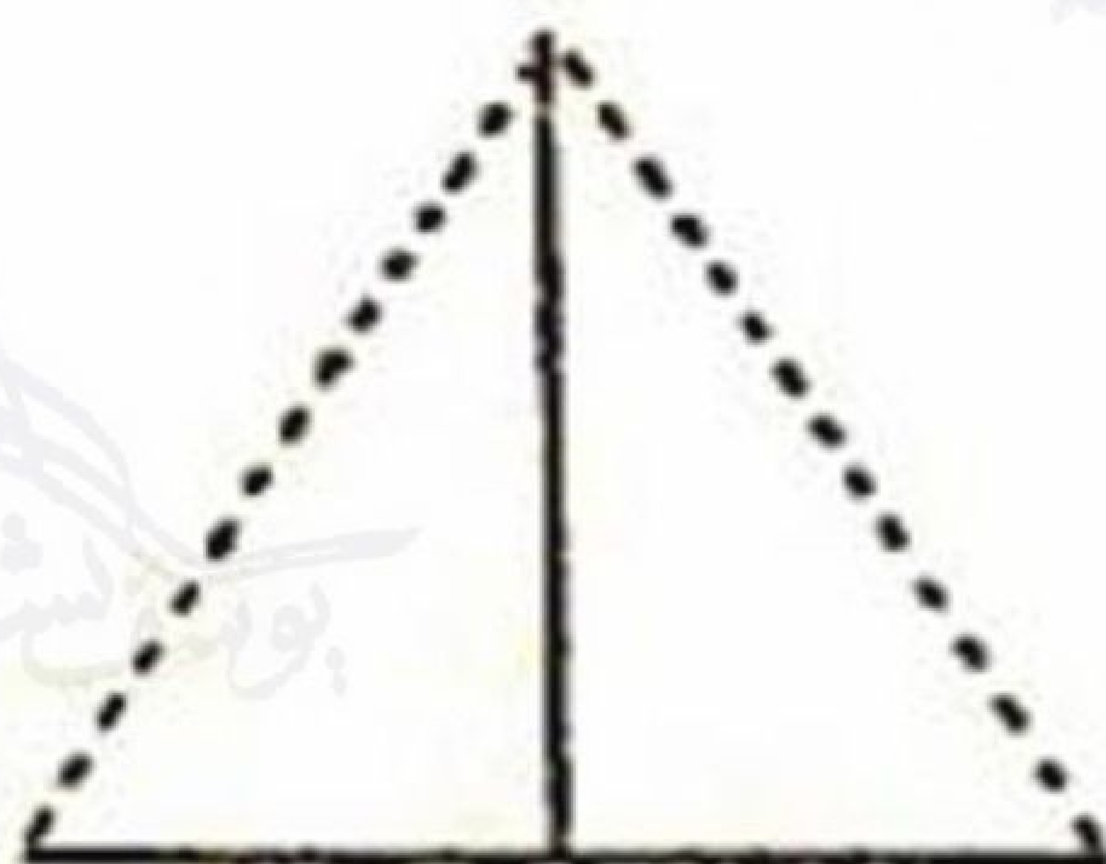


Fig. 7

[۳۵]

با این حال، نمایش هندسی‌ای که بیش از همه در سنت خاور دور با آن روبرو می‌شویم، آن است که صورت‌های مدور را به آسمان و صورت‌های مربع را به زمین نسبت می‌دهد، چنان‌که پیش‌تر در جای دیگری توضیح داده‌ایم[۴۵]؛ در این باب تنها یادآوری می‌کنیم که سیر نزولی چرخه‌ی تجلی (و این در همه‌ی درجات کمابیش گسترده‌ای که چنین چرخه‌ای را می‌توان در نظر گرفت)، که از قطب برترش یعنی آسمان به قطب

۴۲. رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل VI.

۴۳. خواهیم دید که این خط عمود، معانی دیگری نیز دارد که با دیدگاه‌های متفاوتی مطابقت دارند؛ اما در حال حاضر تنها نمایش هندسی مکملیت آسمان و زمین را در نظر داریم.

۴۴. شکل حاصل از این خط عمودی و افقی، نمادی است که تا به امروز در فراماسونری آنگلوساکسون بسیار شناخته‌شده است، هرچند از جمله نمادهایی است که فراماسونری موسوم به «لاتین» آن را حفظ نکرده است. در رمزپردازی معمارانه به طور کلی، خط عمودی با شاقول و خط افقی با تراز نمایانده می‌شود. — همچنین آرایش مشابهی از دو حرف الف و باء در الفبای عربی، با همین رمزپردازی مطابقت دارد.

فروترش یعنی زمین (یا آنچه نمایانگر آن‌ها در دیدگاهی نسبی است، اگر سخن تنها از یک چرخه‌ی خاص باشد) می‌رود، را می‌توان چنان نگریست که از نامتعین‌ترینِ (la moins « spécifiée ») همه‌ی صورت‌ها، یعنی کره، آغاز می‌شود تا به صورتی برسد که برعکس، استقراریافته‌ترین (la plus « arrêtée ») است، و آن مکعب است[۴۶]؛ و همچنین می‌توان گفت که اولینِ این دو صورت، خصلتی عمیقاً «پویا» (dynamique) و دومی خصلتی عمیقاً «ایستا» (statique) دارد، که این نیز به خوبی با فاعل و منفعل مطابقت دارد. البته می‌توان این نمایش را به نوعی به نمایش پیشین مرتبط ساخت، بدین‌گونه که در آن، خط افقی را به عنوان اثرِ یک سطح صاف (که بخشِ «اندازه‌گیری‌شده»ی آن یک مربع خواهد بود[۴۷])، و خط عمودی را به عنوان شعاعِ یک سطح نیم‌کره‌ای، که صفحه‌ی زمینی را در امتداد خط افق قطع می‌کند، در نظر گرفت. [۳۶] در واقع، مطابق ظواهر محسوس، آسمان و زمین در پیرامون یا دورترین مرزهایشان، یعنی در افق، به یکدیگر می‌پیوندند؛ اما در اینجا باید توجه داشت که واقعیتی که این ظواهر نماد آن‌اند را باید به معنای معکوس فهمید، زیرا مطابق آن واقعیت، آن دو برعکس، از طریق مرکز به هم می‌پیوندند[۴۸]، یا، اگر آن‌ها را در حالت جدایی نسبیِ لازم برای آنکه کیهان بتواند میانشان گسترش یابد، در نظر گیریم، از طریق محوری که از این مرکز می‌گذرد، با هم در ارتباط‌اند[۴۹]؛ محوری که دقیقاً همزمان آن‌ها را جدا و متحد می‌کند، یا به بیان دیگر، فاصله‌ی میان آسمان و زمین، یعنی خودِ گستره‌ی کیهان را در جهت عمودی که نشانگر سلسله‌مراتبِ حالاتِ وجودِ متجلی است، اندازه می‌گیرد، و در عین حال آن دو را از خلال این کثرتِ حالات به یکدیگر می‌پیوندد؛ حالاتی که از این منظر به مثابه پله‌هایی ظاهر می‌شوند که موجودی در مسیر بازگشت به مبدأ می‌تواند از طریق آن‌ها از زمین به آسمان عروج کند[۵۰].

همچنین گفته می‌شود که آسمان، که همه چیز را در بر می‌گیرد یا احاطه می‌کند، به کیهان رویه‌ای «شکمی» (ventrale)، یعنی باطنی، عرضه می‌کند، و زمین، که همه چیز را پشتیبانی می‌کند، رویه‌ای «پشتی» (dorsale)، یعنی ظاهری، عرضه می‌کند[۵۱]؛ این چیزی است که با نگاهی ساده به شکل مقابل، که در آن آسمان و [۳۷] زمین طبیعتاً به ترتیب با یک دایره و یک مربع هم‌مرکز نمایانده شده‌اند، به آسانی دیده می‌شود (شکل ۸). باید توجه داشت که این شکل، صورتِ سکه‌های چینی را بازتولید می‌کند، صورتی که البته در اصل، صورتِ برخی لوح‌های آیینی است[۵۲]: میان محیط دایره‌ای و فضای خالیِ مربع‌شکلِ میانی، بخشِ توپر، که نویسه‌ها بر آن

---

۴۵. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XX.

۴۶. در هندسه‌ی سه‌بُعدی، کره طبیعتاً با دایره و مکعب با مربع مطابقت دارد.

۴۷. باید این واقعیت را با این نکته مرتبط دانست که در نمادهای برخی درجات ماسونی، گشودگی پرگار، که بازوان آن با اضلاع جانبی مثلث در شکل ۷ مطابقت دارند، یک ربع دایره را اندازه می‌گیرد، که وتر آن، ضلع مربع محاطی است.

۴۸. از طریق کاربرد مشابهی از معنای معکوس است که بهشت زمینی، که نقطه‌ی ارتباط آسمان و زمین نیز هست، همزمان از دیدگاه «ظاهری» در انتهای جهان، و از دیدگاه «باطنی» در مرکز آن به نظر می‌رسد (رجوع کنید به سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXIII).

۴۹. این محور طبیعتاً با شعاع عمودی شکل پیشین این‌همان است؛ اما از این دیدگاه، این شعاع، به جای آنکه با خودِ آسمان مطابقت داشته باشد، تنها نمایانگر جهتی است که تأثیر آسمان بر طبق آن بر زمین عمل می‌کند.

۵۰. به همین دلیل است که، همان‌طور که بعداً خواهیم دید، محور عمودی، «راه آسمان» (Tien-Tao) نیز هست.

۵۱. این همانندی در زبانی مانند عربی بی‌درنگ آشکار می‌شود، که در آن شکم البَطن و باطن الباطن است، و پشت الظَهر و ظاهر الظاهر است.

۵۲. در باب ارزش نمادین سکه‌ها در تمدن‌های سنتی به طور کلی، رجوع کنید به سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XVI.

حک شده‌اند، آشکارا با کیهان، که «ده‌هزار موجود» در آن جای دارند، مطابقت دارد[۵۳]، و این واقعیت که این بخش میان دو فضای خالی قرار گرفته است، به طور نمادین بیانگر آن است که آنچه میان آسمان و زمین نیست، بدین وسیله، بیرون از تجلی است[۵۴]. با این حال، نکته‌ای وجود دارد که ممکن است این شکل در آن نادقیق به نظر رسد، و البته با نقصی که ضرورتاً ذاتیِ هر نمایش محسوسی است، مطابقت دارد: اگر به جایگاه‌های نسبیِ ظاهری آسمان و زمین، یا بهتر بگوییم آنچه نماد آن‌هاست، توجه نکنیم، [۳۸] ممکن است به نظر رسد که آسمان در بیرون و زمین در درون است؛ اما اینجاست که، بار دیگر، نباید فراموش کرد که قیاس را به معنای معکوس به کار برد: در واقع، از هر دیدگاهی، «باطنیت» (intériorité) به آسمان و «ظاهریت» (extériorité) به زمین تعلق دارد، و ما کمی بعد به این ملاحظه بازخواهیم گشت. به علاوه، حتی اگر صرفاً شکل را همان‌گونه که هست در نظر گیریم، می‌بینیم که نسبت به کیهان، آسمان و زمین، از آنجا که دو حد غایی آن هستند، حقیقتاً تنها یک رویه دارند، و این رویه برای آسمان باطنی و برای زمین ظاهری است؛ اگر بخواهیم رویه‌ی دیگر آن‌ها را در نظر گیریم، باید گفت که آن رویه تنها می‌تواند نسبت به مبدأ مشترکی که در آن یگانه می‌شوند، وجود داشته باشد؛ مبدأیی که در آن هرگونه تمایزِ باطن و ظاهر، و هرگونه تضاد و حتی مکملیت، از میان می‌رود تا تنها «وحدت کبری» باقی بماند.

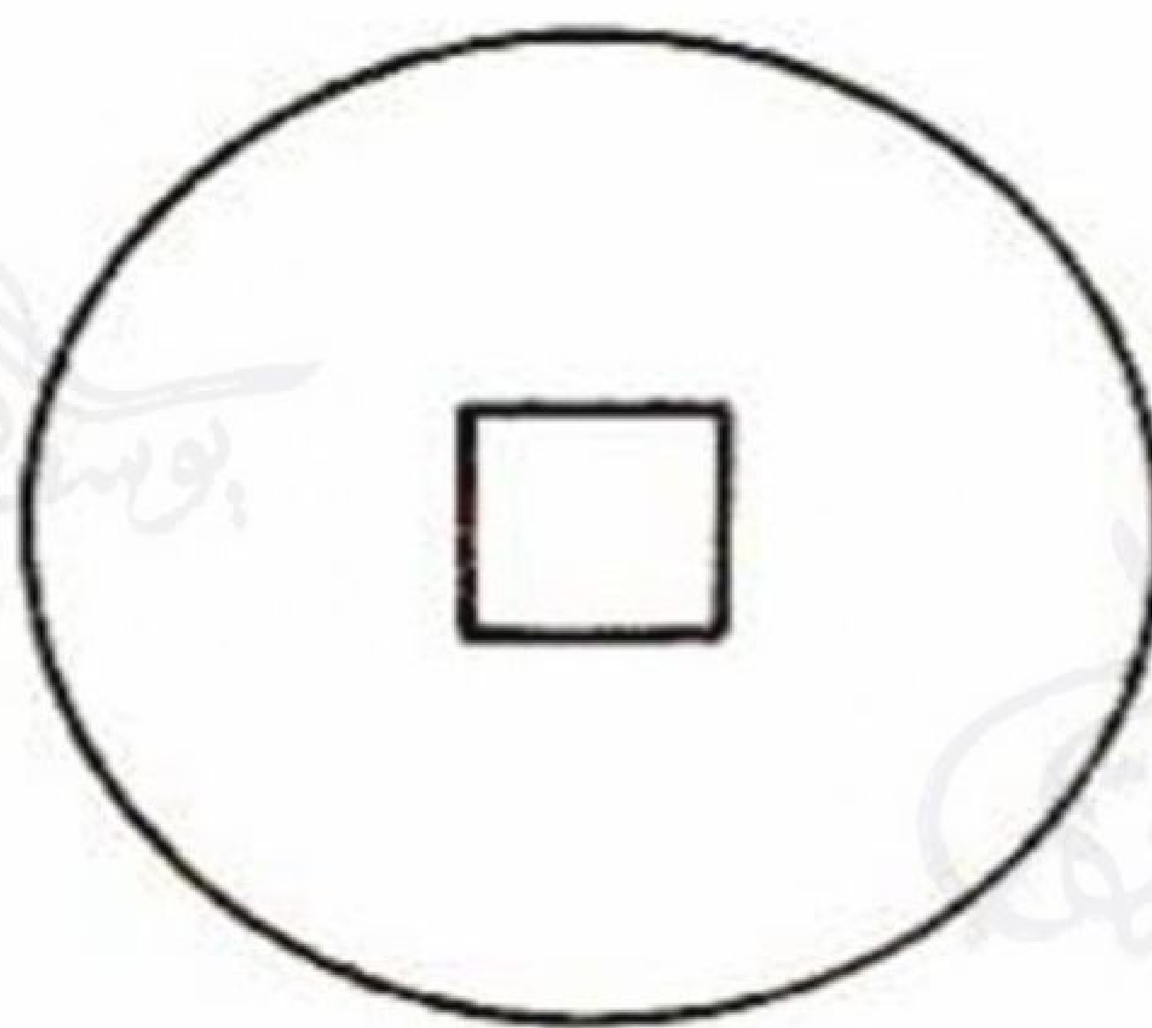


Fig. 8

۵۳. نیازی به تذکر نیست که نویسه‌ها، نام‌های موجودات‌اند، و در نتیجه، آن‌ها را به شیوه‌ای کاملاً طبیعی نمایندگی می‌کنند، به‌ویژه هنگامی که سخن از خطی ایده‌نگار مانند زبان چینی است.

۵۴. عبارت Tien-hia، تحت‌اللفظی «زیر آسمان»، در زبان چینی به طور رایج برای اشاره به کل کیهان به کار می‌رود.

فصل چهارم

«یین» و «یانگ»

سنت خاور دور، در بخش حقیقتاً کیهان‌شناختی خود، اهمیتی بنیادین برای دو مبدأ یا، اگر بخواهیم، دو «مقوله» (catégories) قائل است که آن‌ها را با نام‌های یانگ و یین می‌خواند: هر آنچه فاعل، مثبت یا مذکر است، یانگ است، و هر آنچه منفعل، منفی یا مؤنث است، یین است. این دو مقوله به طور نمادین به نور و سایه پیوند داده می‌شوند: در همه چیز، جانب روشن یانگ، و جانب تاریک یین است؛ اما از آنجا که هرگز یکی بدون دیگری نیست، بیش از آنکه متضاد باشند، مکمل یکدیگر ظاهر می‌شوند[۵۵]. این معنای نور و سایه، به طور خاص، با پذیرش تحت‌اللفظی آن، در تعیین موقعیت‌های جغرافیایی یافت می‌شود[۵۶]؛ و معنای عام‌تری که همین نام‌های یانگ و یین به اصطلاحات هر رابطه‌ی مکملیتی اطلاق می‌شود، کاربردهای بی‌شماری در تمام علوم سنتی دارد[۵۷].

[۴۰]

بر اساس آنچه پیش‌تر گفتیم، به آسانی می‌توان دریافت که یانگ آن چیزی است که از طبیعت آسمان نشأت می‌گیرد، و یین آن چیزی است که از طبیعت زمین نشأت می‌گیرد، زیرا تمام دیگر روابط مکملیتِ کمابیش جزئی، از همین مکملیتِ نخستینِ آسمان و زمین مشتق شده‌اند؛ و از این طریق، می‌توان بی‌درنگ دلیل همانندی این دو اصطلاح با نور و سایه را دریافت. در واقع، وجهِ یانگِ موجودات، با آن چیزی که در آن‌ها «ذاتی» (essentiel) یا «روحانی» (spirituel) است، مطابقت دارد، و می‌دانیم که روح در رمزپردازی همه‌ی سنت‌ها با نور این‌همان دانسته می‌شود؛ از سوی دیگر، وجهِ یینِ آن‌ها، آن وجهی است که از طریق آن به «جوهر» (substance) تعلق دارند، و جوهر، به سبب «نامعقولیتِ» (inintelligibilité) ذاتیِ عدم تمایز یا حالتِ قوه‌ی محضش، را می‌توان حقیقتاً به عنوان ریشه‌ی تاریکِ تمام وجود تعریف کرد. از این دیدگاه، با وام گرفتن از زبان ارسطویی و مدرسی، می‌توان همچنین گفت که یانگ هر آن چیزی است که «بالفعل» (en acte) است و یین هر آن چیزی است که «بالقوه» (en puissance) است، یا اینکه هر موجودی از آن حیث که «بالفعل»

۵۵. بنابراین، نباید در اینجا این تمایز نور و سایه را بر حسب «خیر» و «شر» تفسیر کرد، آن‌گونه که گاهی در جاهای دیگر، برای نمونه در آیین مزدیسنا، چنین می‌کنند.

۵۶. ممکن است در نگاه نخست عجیب به نظر رسد که جانب یانگ، دامنه‌ی جنوبی یک کوه، اما جانب شمالی یک دره یا ساحل شمالی یک رودخانه است (و جانب یین طبیعتاً همواره جانب مقابل آن است)؛ اما کافی است جهت پرتوهای خورشید را، که از جنوب می‌آید، در نظر گرفت تا دریافت که در واقع، در همه‌ی موارد، این جانبِ روشن است که بدین ترتیب یانگ نامیده می‌شود.

۵۷. به طور خاص، پزشکی سنتی چینی، به نوعی تماماً بر تمایز یانگ و یین استوار است: هر بیماری ناشی از حالت عدم تعادل، یعنی فزونی یکی از این دو اصطلاح نسبت به دیگری است؛ بنابراین، باید دیگری را تقویت کرد تا تعادل بازگردد، و بدین ترتیب بیماری در خودِ علتش درمان می‌شود، به جای آنکه به درمان علائم کمابیش بیرونی و سطحی، آن‌گونه که پزشکی غیرمتخصص غربیان متجدد انجام می‌دهد، بسنده شود.

است یانگ، و از آن حیث که «بالقوه» است یین است، زیرا این دو وجه ضرورتاً در هر آنچه متجلی است، با هم جمع‌اند.

آسمان کاملاً یانگ و زمین کاملاً یین است، که این به معنای آن است که ذات، فعلِ محض، و جوهر، قوه‌ی محض است؛ اما تنها این دو، به عنوان دو قطب تجلی کلی، به این صورت در حالت محض قرار دارند؛ [۴۱] و در تمام موجودات متجلی، یانگ هرگز بدون یین و یین هرگز بدون یانگ نیست، زیرا طبیعت آن‌ها همزمان از آسمان و زمین بهره‌مند است[۵۸]. اگر یانگ و یین را به‌ویژه از منظر وجه مذکر و مؤنثشان در نظر گیریم، می‌توان گفت که به دلیل همین مشارکت، هر موجودی به معنایی خاص و تا حدی «دوجنسی» (androgyne) است، و البته هرچه این دو عنصر در او متعادل‌تر باشند، این دوجنسی بودن کامل‌تر است؛ بنابراین، خصلت مذکر یا مؤنث یک موجود فردی (که با دقتی بیشتر باید گفت عمدتاً مذکر یا مؤنث) را می‌توان حاصل غلبه‌ی (prédominance) یکی بر دیگری دانست. البته در اینجا پرداختن به تمام نتایجی که می‌توان از این نکته استخراج کرد، بی‌مورد خواهد بود؛ اما اندکی تأمل کافی است تا به آسانی اهمیتی را که این نتایج می‌توانند داشته باشند، به‌ویژه برای تمام علومی که به مطالعه‌ی انسان فردی از دیدگاه‌های گوناگونی که می‌توان او را نگریست مربوط می‌شوند، دریافت.

پیش‌تر دیدیم که زمین با رویه‌ی «پشتی» و آسمان با رویه‌ی «شکمی» خود ظاهر می‌شود؛ به همین دلیل است که یین «در ظاهر» است، حال آنکه یانگ «در باطن» است[۵۹]. به بیان دیگر، تأثیرات زمینی، که یین هستند، تنها محسوس‌اند، و تأثیرات آسمانی، که یانگ هستند، از حواس می‌گریزند و تنها با قوای عقلانی قابل درک‌اند. این یکی از [۴۲] دلایلی است که چرا در متون سنتی، یین عموماً پیش از یانگ نام برده می‌شود، امری که ممکن است با نسبت سلسله‌مراتبی‌ای که میان مبادی متناظرشان، یعنی میان آسمان و زمین، به عنوان قطب برتر و قطب فروترِ تجلی، وجود دارد، در تضاد به نظر رسد؛ این واژگونیِ ترتیبِ دو اصطلاح مکمل، مشخصه‌ی دیدگاه کیهان‌شناختی معینی است، که همان دیدگاهِ سانکهیای (Sânkhya) هندو نیز هست، که در آن پراکْریتی نیز در ابتدای شمارشِ تاتواها (tattwas) و پوروشا در انتها قرار می‌گیرد. در واقع، این دیدگاه به نوعی «صعودی» عمل می‌کند، همان‌طور که ساختن بنایی از پایه آغاز و به رأس ختم می‌شود؛ این دیدگاه از آنچه بی‌واسطه‌تر قابل درک است، آغاز می‌کند تا به آنچه پنهان‌تر است برسد، یعنی از ظاهر به باطن، یا از یین به یانگ می‌رود؛ از این حیث، این دیدگاه معکوسِ دیدگاه متافیزیکی است، که با حرکت از مبدأ به سوی نتایج، برعکس، از باطن به ظاهر می‌رود؛ و این ملاحظه‌ی معنای معکوس به خوبی نشان می‌دهد که این دو دیدگاه حقیقتاً به دو مرتبه‌ی متفاوت از واقعیت تعلق دارند. به علاوه، در جای دیگری دیده‌ایم که در فرآیند تکوین کیهانی، تاریکی، که با آشوب (chaos) این‌همان دانسته می‌شود، «در آغاز» است، و نور، که این آشوب را برای استخراج کیهان (Cosmos) از آن نظم می‌بخشد، «پس از تاریکی» است[۶۰]؛ این نیز به معنای آن است که از این حیث، یین در واقع پیش از یانگ است[۶۱].

---

۵۸. به همین دلیل است که، مطابق با یک صورت‌بندی ماسونی، فرد مشرف‌شده باید بداند که «نور را در تاریکی (یانگ در یین) و تاریکی را در نور (یین در یانگ) کشف کند».

۵۹. این مطلب، در این صورت‌بندی، برای ذهنیت خاور دور بی‌درنگ قابل فهم است؛ اما باید اذعان کنیم که بدون توضیحاتی که پیش‌تر در این باب دادیم، پیوندی که بدین ترتیب میان این دو گزاره برقرار می‌شود، می‌توانست منطق خاص غربیان را به شدت به بیراهه کشاند.

۶۰. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLVI.



Fig. 9

[۴۳]

یانگ و یین، هنگامی که جدا از یکدیگر در نظر گرفته شوند، نمادهای خطی‌ای دارند که «دو تعین» (eul-i) نامیده می‌شوند، یعنی خط ممتد و خط منقطع، که این دو، عناصرِ سه‌خطی‌ها (trigrammes) و شش‌خطی‌های (hexagrammes) یی-چینگ هستند، به طوری که این‌ها تمام ترکیبات ممکن این دو اصطلاح را نمایندگی می‌کنند؛ ترکیباتی که تمامیتِ جهانِ متجلی را تشکیل می‌دهند. اولین و آخرین شش‌خطی، که خیئن و خوئن[۶۲] هستند، به ترتیب از شش خط ممتد و شش خط منقطع تشکیل شده‌اند؛ بنابراین، آن‌ها نمایانگر کمالِ (plénitude) یانگ، که با آسمان این‌همان است، و کمالِ یین، که با زمین این‌همان است، هستند؛ و تمام دیگر شش‌خطی‌ها، که در آن‌ها یانگ و یین به نسبت‌های گوناگون با هم آمیخته‌اند و بدین ترتیب با گسترشِ تمام تجلی مطابقت دارند، میان این دو حد غایی قرار می‌گیرند.

از سوی دیگر، همین دو اصطلاحِ یانگ و یین، هنگامی که متحد باشند، با نمادی که به همین دلیل یین-یانگ نامیده می‌شود، نمایانده می‌شوند (شکل ۹)[۶۳]، و ما پیش‌تر آن را از آن دیدگاهی که به طور خاص «دایره‌ی سرنوشت فردی» را نمایندگی می‌کند، مطالعه کرده‌ایم[۶۴]. مطابق با رمزپردازی [۴۴] نور و سایه، بخش روشنِ

---

۶۱. می‌توان چیزی مشابه این را در این واقعیت یافت که، مطابق با رمزپردازی زنجیره‌ی چرخه‌ها، حالات فروترِ وجود نسبت به حالات برتر، مقدم به نظر می‌رسند؛ به همین دلیل است که سنت هندو آسوراها را مقدم بر دِواها می‌نمایاند، و از سوی دیگر، توالی تکوین کیهانیِ سه گونا را در ترتیبِ تاماس، راجاس، ساتوا، یعنی از تاریکی به سوی روشنایی، توصیف می‌کند (رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل ۷، و همچنین باطن‌گرایی دانته، فصل VI).

۶۲. همچنین اولین و آخرینِ هشت سه‌خطی (کوآ)، که به همین ترتیب شامل سه خط ممتد و سه خط منقطع‌اند؛ هر شش‌خطی از روی هم قرار گرفتن دو سه‌خطیِ مشابه یا متفاوت تشکیل می‌شود، که در مجموع شصت و چهار ترکیب را به دست می‌دهد.

۶۳. این شکل معمولاً در مرکز هشت سه‌خطی که به صورت دایره‌ای چیده شده‌اند، قرار می‌گیرد.

۶۴. رمزپردازی صلیب، فصل XXII. — از این حیث، بخش یین و بخش یانگ به ترتیب نمایانگر اثرِ حالات فروتر و بازتابِ حالات برتر نسبت به یک حالت معین از وجود، مانند حالت فردی انسانی، هستند، که این با آنچه لحظاتی پیش در باب نسبتِ زنجیره‌ی چرخه‌ها با ملاحظه‌ی یین به عنوان مقدم بر یانگ بیان کردیم، کاملاً مطابقت دارد.

شکل، یانگ، و بخش تاریکِ آن، یین است؛ و نقاط مرکزی، تاریک در بخش روشن و روشن در بخش تاریک، یادآور آن‌اند که در واقع، یانگ و یین هرگز یکی بدون دیگری نیستند. از آن حیث که یانگ و یین با وجود اتحادشان، پیشاپیش از هم متمایزند (و از این حیث است که شکل، حقیقتاً یین-یانگ است)، این نمادِ «انسان کامل دوجنسی» (Androgyne) نخستین است، زیرا عناصر آن دو مبدأ مذکر و مؤنث‌اند؛ همچنین، مطابق با رمزپردازی سنتیِ دیگری که از این هم عام‌تر است، این نماد، «تخم‌مرغ جهان» (Œuf du Monde) است، که دو نیمه‌ی آن، هنگامی که از هم جدا شوند، به ترتیب آسمان و زمین خواهند بود[٦٥]. از سوی دیگر، همین شکل، هنگامی که به مثابه یک کل تجزیه‌ناپذیر نگریسته شود[٦٦]، که این با دیدگاه مبدئی مطابقت دارد، نمادِ تای-کی می‌شود، که بدین ترتیب به مثابه ترکیبِ یین و یانگ ظاهر می‌شود، اما به این شرط که به خوبی روشن شود که این ترکیب، چون وحدتِ نخستین است، مقدم بر تمایزیابیِ عناصرش، و بنابراین، مطلقاً مستقل از [۴۵] آن‌هاست؛ در واقع، سخن گفتن از یین و یانگ حقیقتاً تنها در نسبت با جهانِ متجلی ممکن است، که به این عنوان، تماماً از «دو تعین» نشأت می‌گیرد. این دو دیدگاهی که نماد را می‌توان بر اساس آن‌ها نگریست، در صورت‌بندی زیر خلاصه می‌شود: «ده‌هزار موجود توسط تای-یی (که با تای-کی این‌همان است) تولید (tsao) می‌شوند، و توسط یین-یانگ دگرگون (houa) می‌شوند»، زیرا تمام موجودات از وحدتِ مبدئی نشأت می‌گیرند[٦٧]، اما دگرگونی‌هایشان در «صیرورت» (devenir) ناشی از کنش‌ها و واکنش‌های متقابل «دو تعین» است.

---

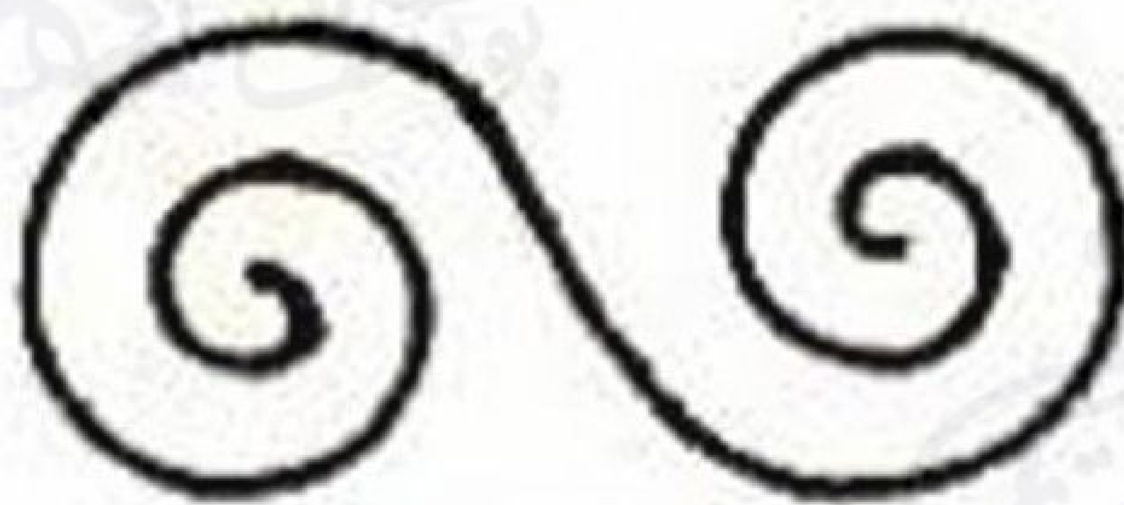
٦٥. این شکل، هنگامی که مسطح در نظر گرفته شود، با مقطع قطریِ «تخم‌مرغ جهان»، در سطحِ آن حالتِ وجودی‌ای که کل تجلی نسبت به آن نگریسته می‌شود، مطابقت دارد.

٦٦. دو نیمه با خطی سینوسی از هم جدا شده‌اند، که نشانگر تداخل متقابل دو عنصر است، حال آنکه اگر با یک قطر از هم جدا می‌شدند، می‌شد در آن بیشتر نوعی هم‌جواریِ صرف دید. — شایان ذکر است که این خط سینوسی از دو نیم‌دایره تشکیل شده است که شعاع هر یک نصف شعاع دایره‌ای است که محیط شکل را تشکیل می‌دهد، و در نتیجه طول کل آن برابر با نصف طول آن دایره است، به طوری که هر یک از دو نیمه‌ی شکل توسط خطی به همان طولی که کل شکل را در بر گرفته است، احاطه شده است.

٦٧. تای-یی، تائوی «بانام» است، که «مادرِ ده‌هزار موجود» است (تائو ته چینگ، فصل اول). — تائوی «بی‌نام»، لاوجود، و تائوی «بانام»، وجود است: «اگر باید به تائو نامی داد (هرچند که حقیقتاً نام‌ناپذیر است)، آن را (به عنوان معادلی تقریبی) وحدت کبری خواهیم نامید.»

فصل پنجم

مارپیچ دوگانه



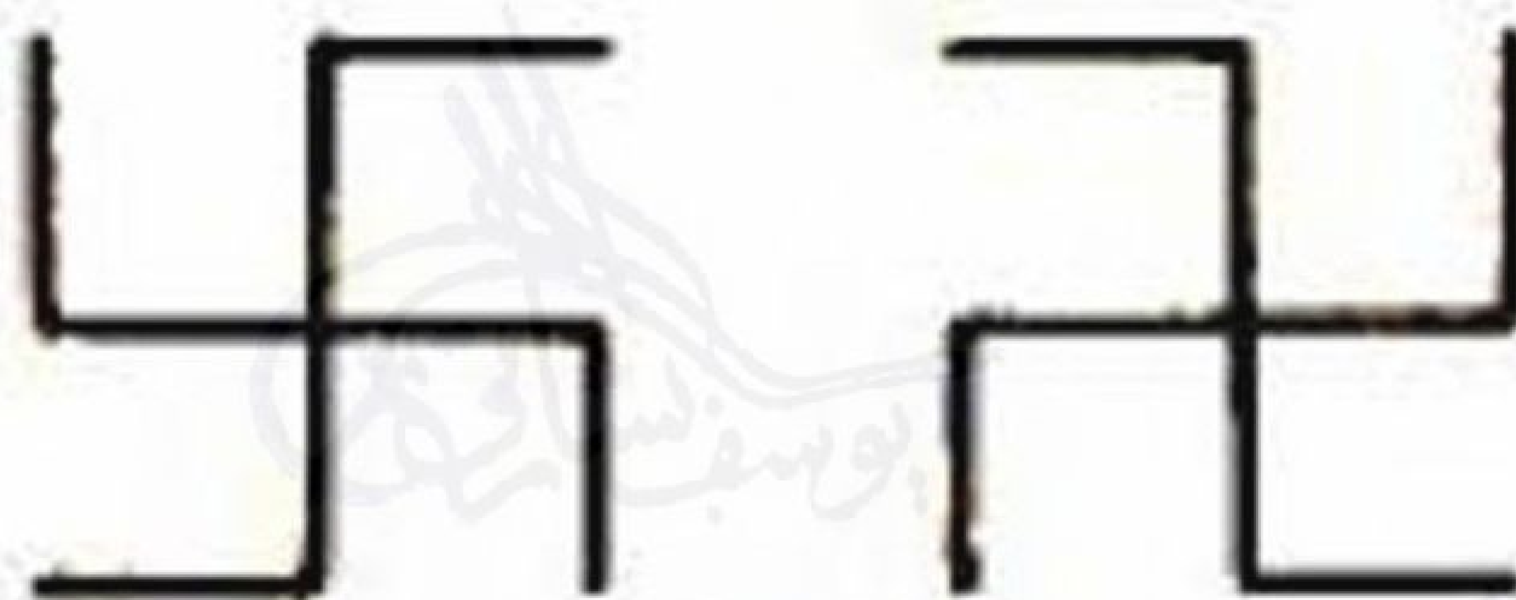
به گمان ما خالی از فایده نیست که در اینجا، دست‌کم در ظاهر، به مناسبت نمادی که پیوندی تنگاتنگ با نماد یین-یانگ دارد، گریزی بزنیم: این نماد، مارپیچ دوگانه است (شکل ۱۰)، که نقشی بسیار مهم در هنر سنتیِ سرزمین‌های بسیار گوناگون، و به‌ویژه در هنر یونان کهن، ایفا می‌کند[۶۸]. همان‌طور که به درستی گفته شده است، این مارپیچ دوگانه، «که می‌توان آن را تصویر مسطحِ دو نیم‌کره‌ی انسان کامل دوجنسی (Androgyne) دانست، تصویری از آهنگ متناوبِ تطور و انطواء (évolution et de l'involution)، زایش و مرگ، عرضه می‌کند، و در یک کلام، نمایانگر تجلی در وجه دوگانه‌اش است»[۶۹]. این تصویر را البته می‌توان همزمان در معنایی «کیهان‌کلان» (macrocosmique) و معنایی «کیهان‌خُرد» (microscosmique) نگریست: به دلیل [۴۷] قیاسِ میان آن دو، همواره می‌توان با تبدیلی مناسب، از یکی از این دو دیدگاه به دیگری گذر کرد؛ اما در اینجا ما بیش از هر چیز مستقیماً به دیدگاه اول ارجاع خواهیم داد، زیرا چشمگیرترین همانندی‌ها در نسبت با رمزپردازی «تخم‌مرغ جهان» (Œuf du Monde)، که پیش‌تر به مناسبت یین-یانگ به آن اشاره کردیم، پدیدار می‌شوند. از این دیدگاه، می‌توان دو مارپیچ را نشانگر نیروی کیهانی‌ای دانست که در دو نیم‌کره در جهات معکوس عمل می‌کند؛ دو نیم‌کره‌ای که در وسیع‌ترین کاربردشان، طبیعتاً دو نیمه‌ی «تخم‌مرغ جهان» هستند، و نقاطی که این دو مارپیچ پیرامونشان می‌پیچند، دو قطب‌اند[۷۰]. بی‌درنگ می‌توان دریافت که این امر با دو جهت چرخشِ

۶۸. برخی، مطابق با گرایش‌های مدرن، طبیعتاً می‌خواهند در آن تنها یک نقش صرفاً «تزئینی» یا «آذینی» ببینند؛ اما فراموش می‌کنند یا نمی‌دانند که هر «آذینی» در اصل خصلتی نمادین داشته است، هرچند ممکن است به صورت نوعی «بازمانده»، در دوره‌هایی که این خصلت دیگر فهمیده نمی‌شده، به کار خود ادامه داده باشد.

۶۹. الی لوباسکوآ، سنت هلنی و هنر یونانی، در مجله‌ی مطالعات سنتی، شماره‌ی دسامبر ۱۹۳۵.

۷۰. مارپیچ دوگانه، عنصر اصلی برخی طلسم‌های بسیار رایج در کشورهای اسلامی است؛ در یکی از کامل‌ترین صورت‌های آن، دو نقطه‌ی مورد بحث با ستاره‌هایی که دو قطب‌اند، مشخص شده‌اند؛ بر یک خط عمودی میانی که با سطح جدایی دو نیم‌کره مطابقت دارد، و به ترتیب در بالا و پایین خطی که دو

سواستیکا (شکل ۱۱) پیوندی تنگاتنگ دارد؛ این دو جهت، در واقع، نمایانگر همان گردش جهان به دور محور خویش‌اند، اما به ترتیب از منظر یکی و دیگری از دو قطب نگریسته می‌شوند[۷۱]؛ و این دو جهت چرخش، به خوبی کنش دوگانه‌ی آن نیروی کیهانی مورد بحث را بیان می‌کنند؛ کنش دوگانه‌ای که در باطن همان ثنویتِ یین و یانگ در تمام وجوه آن است.



به آسانی می‌توان دریافت که در نماد [۴۸] یین-یانگ، دو نیم‌دایره‌ای که خطِ جداکننده‌ی درونیِ دو بخش روشن و تاریک شکل را تشکیل می‌دهند، دقیقاً با دو مارپیچ، و نقاط مرکزی‌شان، تاریک در بخش روشن و روشن در بخش تاریک، با دو قطب مطابقت دارند. این ما را، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، به ایده‌ی «انسان کامل دوجنسی» بازمی‌گرداند؛ و در این باب باز هم یادآوری می‌کنیم که دو مبدأ یین و یانگ را در واقع باید همواره مکمل یکدیگر نگریست، حتی اگر کنش‌های متناظرشان در حوزه‌های گوناگون تجلی، در ظاهر متضاد به نظر رسند. بنابراین، می‌توان، چنان‌که لحظاتی پیش کردیم، از کنش دوگانه‌ی یک نیروی واحد سخن گفت، یا از دو نیروی حاصل از قطبی‌شدنِ آن نیرو و متمرکز بر دو قطب، که این دو به نوبه‌ی خود، از طریق کنش‌ها و واکنش‌هایی که از خودِ تمایزیافتگی‌شان حاصل می‌شود، گسترشِ امکانات بالقوه‌ای را که در «تخم‌مرغ جهان» نهفته است، تولید می‌کنند؛ گسترشی که تمام دگرگونی‌های «ده‌هزار موجود» را در بر می‌گیرد[۷۲].

شایان ذکر است که همین دو نیرو در دیگر نمادهای سنتی نیز به شیوه‌ای متفاوت، هرچند در باطن معادل، تصویر شده‌اند، به‌ویژه با دو خط حلزونی که در جهات معکوس به دور یک محور عمودی می‌پیچند، چنان‌که برای نمونه در برخی از صورت‌های براهما-داندا یا عصای برهمنی، که تصویری از «محور جهان» است، می‌بینیم، و در آن، این پیچش دوگانه دقیقاً با [۴۹] دو جهت‌گیری متضاد سواستیکا در ارتباط قرار داده شده است؛ در وجود انسان، این دو خط، دو نادی یا جریان لطیفِ راست و چپ، یا مثبت و منفی (ایدا و پینگالا)

مارپیچ را به هم وصل می‌کند، خورشید و ماه قرار دارند؛ و سرانجام، در چهار گوشه، چهار شکل چهارضلعی متناظر با چهار عنصر، که بدین ترتیب با چهار «رکن» یا بنیادِ جهان این‌همان دانسته شده‌اند، وجود دارد.

۷۱. قس. رمزپردازی صلیب، فصل X.

۷۲. کسانی که به یافتن نقاط مقایسه با علوم غیرمتخصصانه علاقه‌مندند، می‌توانند برای کاربردی در مرتبه‌ی «کیهان‌خُرد»، این تصاویر را به پدیده‌ی «کاریوکینز» (تقسیم هسته‌ای)، نقطه‌ی آغاز تقسیم سلولی، نزدیک کنند؛ اما بدیهی است که از نظر ما، تمام همانندسازی‌هایی از این دست، اهمیتی بسیار نسبی دارند.

هستند[۷۳]. تصویر این‌همانِ دیگری، تصویرِ دو مارِ کادوسه (caducée) است، که البته به رمزپردازی کلی مار در دو وجه متضاد آن می‌پیوندد[۷۴]؛ و از این حیث، مارپیچ دوگانه را نیز می‌توان تصویرِ ماری دانست که در دو جهت متضاد به دور خود پیچیده است: این مار در آن صورت یک «آمفیسبائن»[۷۵] است، که دو سر آن با دو قطب مطابقت دارند، و به تنهایی، معادل مجموعه‌ی دو مارِ متضادِ کادوسه است[۷۶].

این ما را به هیچ وجه از ملاحظه‌ی «تخم‌مرغ جهان» دور نمی‌کند، زیرا این یکی، در سنت‌های گوناگون، غالباً با رمزپردازی مار پیوند داده می‌شود؛ در اینجا می‌توان کِنِفِ مصری را به یاد آورد، که به صورت ماری تصویر می‌شود که [۵۰] تخم‌مرغ را از دهان خود بیرون می‌آورد (تصویرِ تولیدِ تجلی توسط کلمه[۷۷])، و البته، نماد دروئیدیِ «تخم مار» را[۷۸]. از سوی دیگر، مار غالباً ساکنِ آب‌ها دانسته می‌شود، چنان‌که به‌ویژه در مورد ناگاها در سنت هندو می‌بینیم، و «تخم‌مرغ جهان» نیز بر همین آب‌ها شناور است؛ حال، آب‌ها نمادِ امکانات‌اند، و گسترش این امکانات با مارپیچ تصویر می‌شود، و از اینجاست پیوند تنگاتنگی که گاهی میان این دو، یعنی مارپیچ و رمزپردازی آب‌ها، وجود دارد[۷۹].

اگر «تخم‌مرغ جهان» در برخی موارد، یک «تخم مار» است، در جاهای دیگر یک «تخم‌مرغ قو»[۸۰] نیز هست؛ در اینجا بیش از هر چیز می‌خواهیم به رمزپردازی هامسا، مَرکبِ براهما در سنت هندو، اشاره کنیم[۸۱]. حال، غالباً، و به‌ویژه در تصاویر اتروسکی، مارپیچ دوگانه با پرنده‌ای بر فراز آن تصویر می‌شود؛ این پرنده آشکارا همان هامسا، یعنی قویی است که بر برهماندا بر فراز آب‌های نخستین کرچ شده است، و البته با «روح» یا «نَفَس الهی» این‌همان است (زیرا هامسا به معنای «نَفَس» نیز هست)؛ همان روحی که، مطابق با آغاز سِفر پیدایش عبری، «بر روی [۵۱] آب‌ها حرکت می‌کرد». آنچه از این هم شگفت‌انگیزتر است، این است که نزد یونانیان، از تخم‌مرغ لِدا، که توسط زئوس در صورت یک قو پدید آمد، دیوسکورها، کاستور و پولوکس، بیرون می‌آیند، که در تطابقی نمادین با دو نیم‌کره، و بنابراین، با دو مارپیچی که اکنون در نظر داریم، قرار دارند، و در

۷۳. رجوع کنید به انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصل XX. — «محور جهان» و محور وجود انسان (که در بدن با ستون فقرات نمایانده می‌شود)، به دلیل تطابق قیاسی‌شان، هر دو با اصطلاح مِرو-داندا نامیده می‌شوند.

۷۴. قس. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXX.

۷۵. قس. شاهِ جهان، فصل III.

۷۶. برای توضیح شکل‌گیری کادوسه، گفته می‌شود که مِرکوری دو مار را دید که با هم می‌جنگیدند (تصویر آشوب)، و آن‌ها را با عصایی (تعیین محوری که آشوب بر اساس آن نظم می‌یابد تا به کیهان بدل شود) از هم جدا کرد (تمایز متضادها)، و آن دو مار به دور آن عصا پیچیدند (تعادل دو نیروی متضاد، که به طور متقارن نسبت به «محور جهان» عمل می‌کنند). همچنین باید توجه داشت که کادوسه (kêrukeion، نشانه‌ی منادیان) صفت مشخصه‌ی دو کارکرد مکملِ مرکوری یا هرمس دانسته می‌شود: از یک سو، کارکردِ مفسر یا پیام‌آور خدایان، و از سوی دیگر، کارکردِ «روان‌بر» (psychopompe)، که موجودات را در تغییر حالاتشان، یا در گذار از یک چرخه‌ی وجود به چرخه‌ی دیگر، هدایت می‌کند؛ این دو کارکرد در واقع به ترتیب با دو جهت نزولی و صعودی جریان‌هایی که دو مار نمایانگر آن‌اند، مطابقت دارند.

۷۷. قس. تأملاتی بر آیین تشرف، فصل XLVII.

۷۸. می‌دانیم که این، در واقع، با توتیای دریاییِ فسیل‌شده نمایانده می‌شد.

۷۹. این پیوند توسط آناندا ک. کوماراسوامی در پژوهش او با عنوان فرشته و تیتان (درباره‌ی روابط دِواها و آسوراها) اشاره شده است. — در هنر چینی، صورتِ مارپیچ به‌ویژه در تصویر «آشوب دوگانه‌ی» آب‌های برتر و فروتر (یعنی امکانات غیرصوری و صوری) ظاهر می‌شود، که غالباً با رمزپردازی اژدها در ارتباط است (رجوع کنید به مراتب چندگانه‌ی وجود، فصل XII).

۸۰ قو، البته، به واسطه‌ی شکل گردنش، مار را به یاد می‌آورد؛ بنابراین، از برخی جهات، به مثابه ترکیبی از دو نماد پرنده و مار است، که غالباً متضاد یا مکمل یکدیگر ظاهر می‌شوند.

۸۱. از سوی دیگر، در مورد دیگر سنت‌ها، می‌دانیم که رمزپردازی قو به‌ویژه با رمزپردازی آپولونِ هیپربوریایی پیوند داشت.

نتیجه، نمایانگر تمایزیافتگیِ آن دو در این «تخم‌مرغ قو» هستند، یعنی در واقع، تقسیمِ «تخم‌مرغ جهان» به دو نیمه‌ی برتر و فروترِ آن[۸۲]. البته ما در اینجا نمی‌توانیم بیش از این به رمزپردازی دیوسکورها بپردازیم، که در حقیقت بسیار پیچیده است، مانند رمزپردازی تمام زوج‌های مشابهی که از یک موجود فانی و یک موجود نامیرا تشکیل شده‌اند، و غالباً یکی سپید و دیگری سیاه تصویر می‌شوند[۸۳]، مانند دو نیم‌کره که یکی روشن و دیگری در تاریکی است. تنها می‌گوییم که این رمزپردازی، در باطن، بسیار به رمزپردازی دِواها و آسوراها[۸۴] نزدیک است، که تضاد آن‌ها نیز با معنای دوگانه‌ی مار، بسته به اینکه در جهتی صعودی یا نزولی به دور یک محور عمودی حرکت کند، یا با باز شدن یا پیچیدن به دور خود، مانند شکل مارپیچ دوگانه، در ارتباط است[۸۵].

[۵۲]

در نمادهای باستانی، این مارپیچ دوگانه گاهی با دو مجموعه دایره‌ی هم‌مرکز، که پیرامون دو نقطه‌ای که باز هم نمایانگر دو قطب‌اند، ترسیم شده‌اند، جایگزین می‌شود: این‌ها، دست‌کم در یکی از عمومی‌ترین معانی‌شان، دوایر آسمانی و دوزخی هستند، که دومی‌ها به مثابه بازتابی معکوس از اولین‌ها هستند[۸۶]، و دِواها و آسوراها دقیقاً با آن‌ها مطابقت دارند. به بیان دیگر، این‌ها حالات برتر و فروتر نسبت به حالت انسانی، یا چرخه‌های بعدی و قبلی نسبت به چرخه‌ی کنونی هستند (که در واقع تنها شیوه‌ی دیگری برای بیان همان چیز، با دخالت دادن رمزپردازی «متوالی» است)؛ و این نیز معنای یین-یانگ را، هنگامی که به مثابه تصویر مسطحِ مارپیچِ نمایانگرِ مراتب چندگانه‌ی وجود کلی نگریسته شود، تأیید می‌کند[۸۷]. این دو نماد معادل‌اند، و یکی را می‌توان صرفاً تغییری از دیگری دانست؛ اما مارپیچ دوگانه علاوه بر این، پیوستگی میان چرخه‌ها را نیز نشان می‌دهد؛ همچنین می‌توان گفت که این نماد، امور را از منظری «پویا» (dynamique)، حال آنکه دوایر هم‌مرکز، آن‌ها را از منظری بیشتر «ایستا» (statique) نمایندگی می‌کنند[۸۸].

هنگامی که در اینجا از منظر «پویا» سخن می‌گوییم، [۵۳] طبیعتاً باز هم به کنشِ نیروی کیهانیِ دوگانه می‌اندیشیم، و به‌ویژه در نسبت آن با مراحل معکوس و مکملِ تمام تجلی؛ مراحلی که، مطابق با سنت خاور دور، ناشی از غلبه‌ی متناوب یین و یانگ است: «تطور» یا گسترش، باز شدن[۸۹]، و «انطواء» یا در هم پیچیدن، پیچیدن، یا سیر نزولی (catabase) و سیر صعودی (anabase)، خروج به عالم متجلی و بازگشت به عالم

۸۲. برای روشن‌تر کردن این معنا، دیوسکورها با کلاه‌هایی به شکل نیم‌کره تصویر می‌شوند.

۸۳. این به‌ویژه معنای نام‌های آرجونا و کریشنا است، که به ترتیب نمایانگر جیواتما و پَرَماتما، یا «من» و «خویشتن»، فردیت و شخصیت هستند، و به این عنوان، می‌توان آن‌ها را به ترتیب با زمین و آسمان مرتبط دانست.

۸٤. می‌توان این را با آنچه در پاورقی پیشین در باب زنجیره‌ی چرخه‌ها بیان کردیم، مقایسه کرد.

۸۵. قس. با پژوهش آناندا ک. کوماراسوامی که پیش‌تر به آن اشاره شد. — در نماد شناخته‌شده‌ی «زدن دریای شیر»، دِواها و آسوراها ماری را که به دور کوهی که نمایانگر «محور جهان» است، پیچیده، در جهات مخالف می‌کشند.

۸٦. ما پیش‌تر در کتاب باطن‌گرایی دانته به این نسبت اشاره کرده‌ایم.

۸۷. رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل XXII.

۸۸. البته، این مانع از آن نمی‌شود که دایره به خودی خود، نسبت به مربع، منظری «پویا» را نمایندگی کند، چنان‌که پیش‌تر گفتیم؛ ملاحظه‌ی دو دیدگاه «پویا» و «ایستا» همواره، به واسطه‌ی خودِ همبستگی‌شان، متضمن مسئله‌ی نسبت‌هاست. — اگر به جای در نظر گرفتن کل تجلی کلی، خود را به یک عالم، یعنی به حالتی متناظر با صفحه‌ی شکل که افقی فرض شده است، محدود کنیم، دو نیمه‌ی شکل در همه‌ی موارد، به ترتیب نمایانگر بازتابِ حالات برتر و اثرِ حالات فروتر در آن عالم خواهند بود، چنان‌که پیش‌تر به مناسبت یین-یانگ اشاره کردیم.

۸۹. البته، ما واژه‌ی «évolution» را تنها در معنای دقیق ریشه‌شناختی آن به کار می‌بریم، که هیچ وجه اشتراکی با کاربرد آن در نظریه‌های «ترقی‌خواهانه‌ی» مدرن ندارد.

نامتجلی[۹۰]. «نَفَس‌کشیدنِ» (spiration) دوگانه (و باید به خویشاوندی بسیار معناداری که میان خودِ نامِ مارپیچ، spirale، و نامِ spiritus یا «نَفَسی» که پیش‌تر در ارتباط با هامسا از آن سخن گفتیم، وجود دارد، توجه کرد)، همان «دَم» (expir) و «بازدَم» (aspir) کلی است، که از طریق آن، به زبان تائوئیستی، «تراکم‌ها» و «پراکندگی‌ها»ی ناشی از کنش متناوب دو مبدأ یین و یانگ، یا، مطابق با اصطلاحات هرمسی، «انعقادها» (coagulations) و «انحلال‌ها» (solutions) تولید می‌شوند: برای موجودات فردی، این‌ها زایش‌ها و مرگ‌ها هستند، آنچه ارسطو genesis و phthora، «کون» و «فساد» می‌نامد؛ برای عوالم، این همان چیزی است که سنت هندو آن را روزهای [۵۴] و شب‌های براهما، یعنی کالپا و پرالایا می‌نامد؛ و در همه‌ی مراتب، چه در مرتبه‌ی «کیهان‌کلان» و چه در مرتبه‌ی «کیهان‌خُرد»، مراحل متناظری در هر چرخه‌ی وجودی یافت می‌شود، زیرا آن‌ها خودِ بیانِ قانونی هستند که بر کل مجموعه‌ی تجلی کلی حاکم است.

۹۰. دست‌کم عجیب است که لئون دوده نماد مارپیچ دوگانه را برای «طرح کلی محیط» (schéma de l’ambiance) به کار برده است (نامه‌هایی از کشورهای پست: رجوع کنید به شکل در کتاب وحشت‌های جنگ، و ملاحظات در باب «محیط» در کتاب مالیخولیا): او یکی از دو قطب را «نقطه‌ی عزیمت» و دیگری را «نقطه‌ی ورود» در نظر می‌گیرد، به طوری که پیمایش مارپیچ باید از یک سو گریز از مرکز و از سوی دیگر گریز به مرکز نگریسته شود، که این به خوبی با دو مرحله‌ی «تطوری» و «انطوایی» مطابقت دارد؛ و آنچه او «محیط» می‌نامد، در باطن چیزی جز «نور اختری» پاراسلسوس نیست، که دقیقاً مجموعه‌ی دو جریان معکوس نیروی کیهانی را که در اینجا در نظر داریم، در بر می‌گیرد.

فصل ششم

«انحلال» و «انعقاد»
(Solve et Coagula)

از آنجا که به تازگی به «انعقاد» (coagulation) و «انحلال» (solution) هرمسی اشاره کردیم، و هرچند پیش از این در فرصت‌های گوناگون اندکی در باب آن سخن گفته‌ایم، شاید بی‌فایده نباشد که در این خصوص، مفاهیمی را که پیوندی نسبتاً مستقیم با آنچه تا اینجا شرح داده‌ایم دارند، باز هم روشن سازیم. در واقع، فرمول solve et coagula به نوعی حاوی تمام رازِ «عمل کبیر» (Grand Œuvre) دانسته می‌شود، از آن حیث که این عمل، فرآیندِ تجلی کلی را، با آن دو مرحله‌ی معکوسی که لحظاتی پیش بدان‌ها اشاره کردیم، بازتولید می‌کند. اصطلاح solve گاهی با علامتی که به آسمان اشاره دارد، و اصطلاح coagula با علامتی که به زمین اشاره دارد، نمایانده می‌شود[۹۱]؛ این بدان معناست که آن‌ها با کنش‌های جریان صعودی و جریان نزولیِ نیروی کیهانی، یا به بیان دیگر، با کنش‌های متناظرِ یانگ و یین همانند می‌شوند. هر نیروی انبساطی، یانگ، و هر نیروی انقباضی، یین است؛ بنابراین، «تراکم‌ها»، که ترکیبات فردی را به وجود می‌آورند، از تأثیرات زمینی نشأت می‌گیرند، و «پراکندگی‌ها»، [۵۶] که عناصرِ این ترکیبات را به مبادی نخستینشان بازمی‌گردانند، از تأثیرات آسمانی نشأت می‌گیرند؛ این‌ها، اگر بخواهیم، تأثیراتِ جاذبه‌های متناظرِ آسمان و زمین‌اند؛ و این‌گونه است که «ده‌هزار موجود توسط یین و یانگ دگرگون می‌شوند»، از هنگام ظهورشان در جهان متجلی تا بازگشتشان به عالم نامتجلی.

البته باید به خوبی مراقب بود که ترتیبِ این دو اصطلاح به دیدگاهی که از آن به موضوع می‌نگریم، بستگی دارد، زیرا در واقع، دو مرحله‌ی مکملی که این دو اصطلاح با آن‌ها مطابقت دارند، همزمان هم متناوب و هم همزمان‌اند، و ترتیبی که در آن پدیدار می‌شوند، به نوعی به حالتی که به عنوان نقطه‌ی عزیمت در نظر گرفته می‌شود، بستگی دارد. اگر از حالت نامتجلی برای گذار به عالم متجلی آغاز کنیم (که این دیدگاهی است که می‌توان آن را حقیقتاً «تکوینی» (cosmogonique) نامید)[۹۲]، این «تراکم» یا «انعقاد» است که طبیعتاً در وهله‌ی نخست پدیدار می‌شود؛ «پراکندگی» یا «انحلال» پس از آن، به عنوان حرکت بازگشت به سوی عالم نامتجلی، یا دست‌کم به سوی آنچه، در هر سطحی، به معنایی نسبی با آن مطابقت دارد، خواهد آمد[۹۳]. اگر برعکس، از یک حالت معینِ تجلی آغاز کنیم، باید نخست گرایشی را در نظر گیریم که به «انحلال» آنچه در

---

۹۱. در اینجا به طور خاص به رمزپردازی علائم درجه‌ی هجدهم فراماسونری اسکاتلندی، و همچنین به آیین «پیپ مقدس» (calumet) نزد سرخپوستان آمریکای شمالی اشاره می‌کنیم، که شامل سه حرکت متوالی است که به ترتیب به آسمان، زمین و انسان مربوط می‌شوند و می‌توان آن‌ها را به «انحلال»، «انعقاد» و «همانندسازی» ترجمه کرد.

۹۲. ترتیب توالی دو مرحله از این دیدگاه، البته، باز هم نشان می‌دهد که چرا یین در اینجا پیش از یانگ است.

آن حالت یافت می‌شود، می‌انجامد؛ و آنگاه، مرحله‌ی بعدیِ «انعقاد»، بازگشت به حالتی دیگر از تجلی خواهد بود؛ البته باید افزود که این «انحلال» و این «انعقاد»، به ترتیب نسبت به حالت پیشین و حالت پسین، می‌توانند در واقع کاملاً همزمان باشند[۹۴].

[۵۷]

از سوی دیگر، و این از آن هم مهم‌تر است، امور بسته به اینکه از دیدگاه مبدأ نگریسته شوند یا برعکس، چنان‌که ما کردیم، از دیدگاه تجلی، به صورتی معکوس پدیدار می‌شوند، به طوری که می‌توان گفت، آنچه از یک سو یین است، از سوی دیگر یانگ است و بالعکس، هرچند البته، نسبت دادنِ ثنویتی چون یین و یانگ به خودِ مبدأ، تنها به شیوه‌ای از سخن گفتن است که چندان دقیق نیست. در واقع، همان‌طور که پیش‌تر در جای دیگری اشاره کرده‌ایم[۹۵]، این «دَم» (expir) یا حرکت انبساطیِ مبدئی است که «انعقادِ» امر متجلی را معین می‌کند، و این «بازدَم» (aspir) یا حرکت انقباضیِ مبدئی است که «انحلالِ» آن را معین می‌کند؛ و اگر به جای به کار بردن رمزپردازیِ دو مرحله‌ی تنفس، رمزپردازیِ حرکت دوگانه‌ی قلب را به کار می‌بردیم، دقیقاً همین‌گونه می‌بود.

به علاوه، می‌توان با ملاحظه‌ای ساده از آن عدم دقت در بیان که لحظاتی پیش به آن اشاره کردیم، پرهیز کرد: آسمان، به عنوان قطب «مثبتِ» تجلی، به شیوه‌ای مستقیم نمایانگر مبدأ نسبت به تجلی است[۹۶]، حال آنکه زمین، به عنوان قطب «منفی»، تنها می‌تواند تصویری معکوس از آن عرضه کند. بنابراین، «منظرِ» (perspective) تجلی، آنچه را که حقیقتاً به آسمان تعلق دارد، به طور کاملاً طبیعی به خودِ مبدأ نسبت خواهد داد، و این‌گونه است که «حرکتِ» آسمان (البته حرکت به معنای صرفاً نمادین، زیرا در اینجا هیچ چیز مکانی در کار نیست) به نوعی به مبدأ نسبت داده خواهد شد، هرچند [۵۸] مبدأ ضرورتاً نامتغیر است. آنچه در باطن دقیق‌تر است، این است که، چنان‌که کمی پیش‌تر کردیم، از جاذبه‌های متناظرِ آسمان و زمین، که در جهات معکوسِ یکدیگر عمل می‌کنند، سخن بگوییم: هر جاذبه‌ای حرکتی گریز به مرکز، و بنابراین یک «تراکم» را تولید می‌کند، که در قطب مخالف، «پراکندگی‌ای» متناظر با آن وجود خواهد داشت که توسط حرکتی گریز از مرکز معین می‌شود، تا تعادل کلی بازگردانده یا بهتر بگوییم، حفظ شود[۹۷]. از این نتیجه می‌شود که آنچه از منظر جوهر، «تراکم» است، برعکس از منظر ذات، یک «پراکندگی» است، و آنچه از منظر جوهر، «پراکندگی» است، از منظر ذات، یک «تراکم» است؛ در نتیجه، هر «تبدل» (transmutation)، به معنای هرمسی این اصطلاح، حقیقتاً عبارت خواهد بود از «منحل کردن» آنچه «منعقد» بود، و همزمان، «منعقد کردن» آنچه «منحل» بود؛ این دو عملِ ظاهراً معکوس، در واقع چیزی جز دو وجه مکملِ یک عمل واحد و این‌همان نیستند.

---

۹۳. این نکته کاربردهای فراوانی در حوزه‌ی علوم سنتی دارد؛ یکی از فروترینِ این کاربردها، آن است که به «فراخواندن» و «بازگرداندن» «تأثیرات سرگردان» در آغاز و پایان یک عمل جادویی مربوط می‌شود.

۹۴. این همان «مرگ» نسبت به یک حالت و «تولد» در حالتی دیگر است، که به عنوان دو روی متضاد و جدایی‌ناپذیر یک دگرگونی واحد در وجود نگریسته می‌شوند (رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل XXII، و تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XXVI).

۹۵. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLVII.

۹۶. به همین دلیل است که تای-کی، هرچند هم از آسمان و هم از زمین برتر و مقدم بر تمایز آن دو است، با این حال برای ما به مثابه «تیزه‌ی آسمان» ظاهر می‌شود.

۹۷. می‌توان این را با ملاحظاتی که در اصول حساب بی‌نهایت‌خُردها، فصل XVII، بیان کرده‌ایم، مقایسه کرد.

به همین دلیل است که کیمیاگران غالباً می‌گویند «انحلال جسم، تثبیتِ روح است» و بالعکس؛ روح و جسم در واقع چیزی جز وجه «ذاتی» و وجه «جوهریِ» وجود نیستند؛ این را می‌توان به تناوبِ «حیات‌ها» و «ممات‌ها»، به عمومی‌ترین معنای این واژگان، فهمید، زیرا این همان چیزی است که حقیقتاً با «تراکم‌ها» و «پراکندگی‌ها»ی سنت تائوئیستی مطابقت دارد[۹۸]، به طوری که، [۵۹] می‌توان گفت، حالتی که برای جسم حیات است، برای روح ممات است و بالعکس؛ و به همین دلیل است که «فرّار کردن (یا منحل کردن) ثابت و ثابت کردن (یا منعقد کردن) فرّار» یا «روحانی کردن جسم و جسمانی کردن روح[۹۹]»، همچنین «بیرون کشیدن زنده از مرده و مرده از زنده» نیز خوانده می‌شود، که این، از سوی دیگر، عبارتی قرآنی نیز هست[۱۰۰]. بنابراین، «تبدل»، در هر مرتبه‌ای که باشد[۱۰۱]، متضمن نوعی واژگونیِ نسبت‌های عادی (مقصود ما آن‌گونه که از دیدگاه انسان عادی نگریسته می‌شوند) است؛ واژگونی‌ای که البته در واقع، بیشتر بازگرداندنِ نسبت‌های بهنجار است؛ در اینجا تنها به این اشاره بسنده می‌کنیم که ملاحظه‌ی چنین «واژگونی‌ای» (retournement) از دیدگاه تحقق تشرفی، اهمیتی ویژه دارد، بی‌آنکه بتوانیم بیش از این بر آن تأکید کنیم، زیرا این امر مستلزم تفصیلاتی است که در چارچوب این پژوهش نمی‌گنجد[۱۰۲].

از سوی دیگر، این عمل دوگانه‌ی «انعقاد» و «انحلال» دقیقاً با آنچه سنت مسیحی «قدرت کلیدها» می‌نامد، مطابقت دارد؛ در واقع، این قدرت نیز دوگانه است، زیرا همزمان هم قدرتِ [۶۰] «بستن» و هم قدرتِ «گشودن» را در بر می‌گیرد؛ حال، «بستن» آشکارا همان «منعقد کردن»، و «گشودن» همان «منحل کردن» است[۱۰۳]؛ و مقایسه‌ی نمادهای سنتی گوناگون، این تطابق را به روشن‌ترین شکل ممکن تأیید می‌کند. می‌دانیم که رایج‌ترین تصویر این قدرت، تصویر دو کلید است، یکی از طلا و دیگری از نقره، که به ترتیب به اقتدار روحانی و قدرت دنیوی، یا به کارکرد کهنوتی و کارکرد شاهی، و همچنین، از دیدگاه تشرفی، به «اسرار کبیر» و «اسرار صغیر» مربوط می‌شوند (و از همین حیث اخیر بود که نزد رومیان باستان، یکی از صفات یانوس بود)[۱۰۴]؛ از منظر کیمیا، این دو به اعمالی مشابه که در دو مرتبه‌ی متفاوت انجام می‌شوند، و به ترتیب «عمل سپید»، متناظر با «اسرار صغیر»، و «عمل سرخ»، متناظر با «اسرار کبیر» را تشکیل می‌دهند، ارجاع دارند؛ این دو کلید، که به زبان دانته، کلید «بهشت آسمانی» و کلید «بهشت زمینی» هستند، به گونه‌ای متقاطع قرار گرفته‌اند که صورتِ سواستیکا را به یاد می‌آورند. در چنین حالتی، هر یک از دو کلید را باید دارای قدرت دوگانه‌ی «گشودن»

---

۹۸. به گفته‌ی مفسران تائو ته چینگ، این تناوبِ حالاتِ حیات و مرگ، «رفت و آمدِ ماکو بر دستگاه بافندگی کیهانی» است؛ قس. رمزپردازی صلیب، فصل XIV، که در آن، دیگر تشبیهات همین مفسران با تنفس و با گردش ماه را نیز نقل کرده‌ایم.

۹۹. در همین معنا همچنین گفته می‌شود «ظاهر را باطن کردن و باطن را ظاهر کردن».

۱۰۰. قرآن، ۶: ۹۵؛ در باب تناوب حیات‌ها و ممات‌ها و بازگشت نهایی به مبدأ، قس. ۲: ۲۸.

۱۰۱. برای فهم دلایل این قید، کافی است به آنچه در تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLII، توضیح داده‌ایم، مراجعه شود.

۱۰۲. در برترین مرتبه، این «واژگونی» پیوندی تنگاتنگ با آنچه رمزپردازی کابالایی «جابجایی انوار» می‌نامد، و همچنین با این سخن که سنت اسلامی از زبان اولیاء نقل می‌کند، دارد: «اجسام ما ارواح ما، و ارواح ما اجسام ما هستند» (اجسامنا ارواحنا و ارواحنا اجسامنا). — از سوی دیگر، به موجب همین «واژگونی»، می‌توان گفت که در مرتبه‌ی روحانی، این «باطن» است که «ظاهر» را در بر می‌گیرد، که این، آنچه را پیش‌تر در باب روابط آسمان و زمین گفتیم، به طور کامل توجیه می‌کند.

۱۰۳. در لاتین نیز گفته می‌شود potestas ligandi et solvendi؛ «بستن»، به معنای تحت‌اللفظی، در کاربرد جادویی گره‌ها یافت می‌شود، که کاربرد نوک‌ها در مورد «انحلال»، در تقابل با آن قرار دارد.

۱۰۴. رجوع کنید به اقتدار روحانی و قدرت دنیوی، فصول V و VIII، و همچنین، در باب نسبت «اسرار کبیر» و «اسرار صغیر» به ترتیب با «تشرف کهنوتی» و «تشرف شاهی»، تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصول XXXIX و XL.

و «بستن»، یا «بستن» و «گشودن» در مرتبه‌ای که به آن مربوط می‌شود، دانست[۱۰۵]؛ اما تصویر کامل‌تری نیز وجود دارد که در آن، [۶۱] برای هر یک از دو مرتبه، دو قدرت معکوس به طور متمایز با دو کلیدِ مقابلِ هم نمایانده می‌شوند. این تصویر، تصویرِ سواستیکای موسوم به «کلیددار» (clavigère) است، دقیقاً به این دلیل که هر یک از چهار بازوی آن از یک کلید تشکیل شده است (شکل ۱۲)[۱۰۶]؛ بدین ترتیب، دو کلید در امتداد یک محور عمودی و دو کلید دیگر در امتداد یک محور افقی در تقابل با هم قرار دارند[۱۰۷]؛ نسبت به چرخه‌ی سالانه، که پیوند تنگاتنگ آن با رمزپردازی یانوس شناخته شده است، اولینِ این دو محور، محور انقلابین (solsticial)، و دومی، محور اعتدالین (équinoxial) است[۱۰۸]؛ در اینجا، محور عمودی یا انقلابی به کارکرد [۶ ۲] کهنوتی، و محور افقی یا اعتدالی به کارکرد شاهی مربوط می‌شود[۱۰۹].

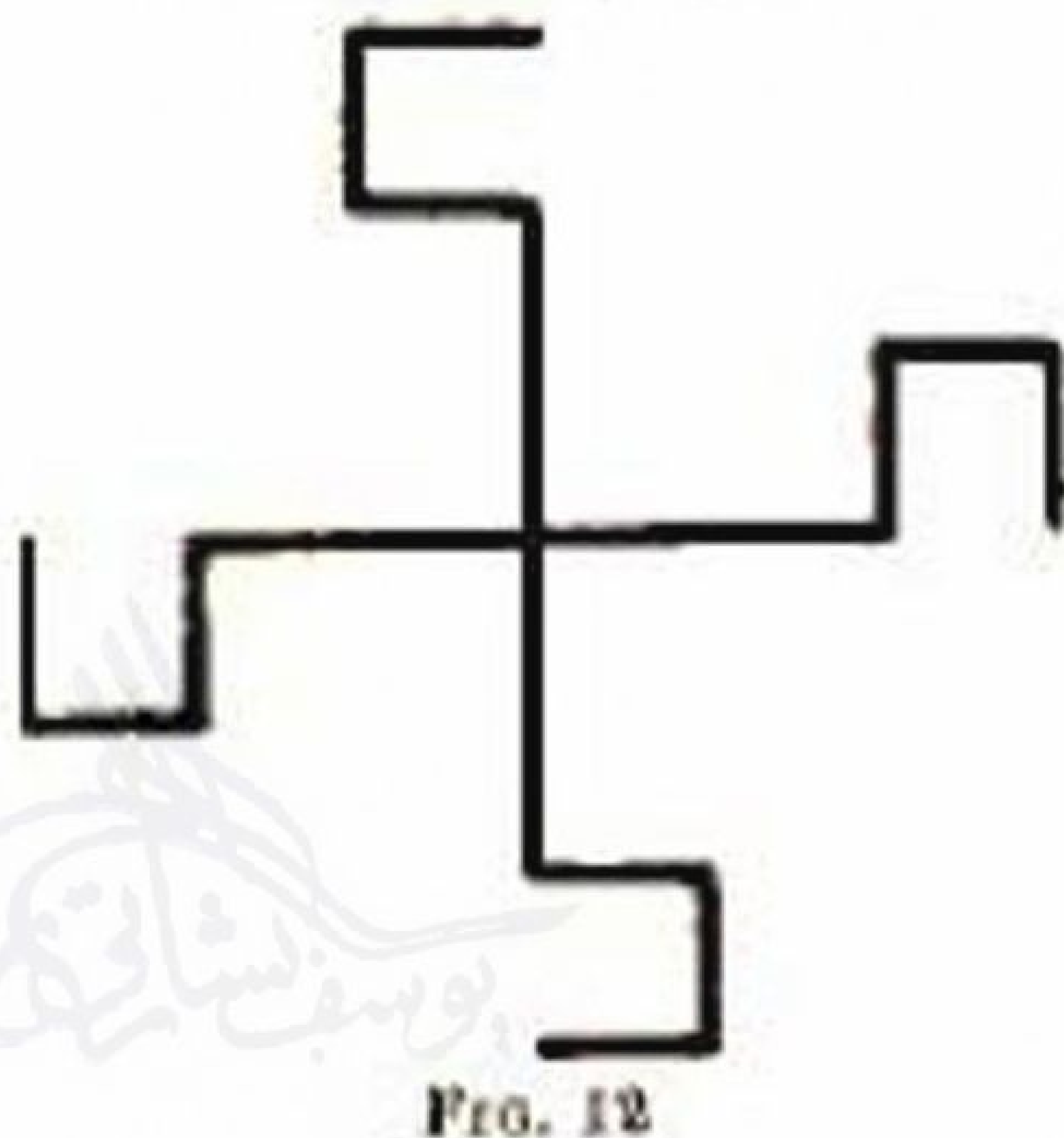


Fig. 12

۱۰۵. با این حال، به معنایی می‌توان گفت که قدرتِ «بستن» در کلیدی که به امر دنیوی مربوط می‌شود، و قدرتِ «گشودن» در کلیدی که به امر روحانی مربوط می‌شود، غلبه دارد، زیرا امر دنیوی و امر روحانی نسبت به یکدیگر یین و یانگ هستند؛ این را البته، حتی در ظاهر، می‌توان با سخن گفتن از «اجبار» در حوزه‌ی اول و «آزادی» در حوزه‌ی دوم توجیه کرد.

۱۰۶. صورت‌های گوناگونی از این شکل وجود دارد؛ صورتی که ما در اینجا بازتولید می‌کنیم، به‌ویژه، در کنار سواستیکای عادی، بر گلدانی اتروسکی در موزه‌ی لوور یافت می‌شود. — برای تصویری مسیحی مشابه سواستیکای کلیددار، رجوع کنید به مقدمه‌ی اسقف دووکو بر تاریخ شهر باستانی اوتون اثر کانن ادم توماس، ص. XLVI.

۱۰۷. با تمام دقت، باید گفت یک محور نسبتاً عمودی و یک محور نسبتاً افقی نسبت به یکدیگر، زیرا خودِ سواستیکا را باید ترسیم‌شده در یک صفحه‌ی افقی نگریست (رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل X). — کلید، نمادی ذاتاً «محوری» است، همانند عصا یا چوگان، که در برخی تصاویر یانوس، جایگزین آن کلیدی می‌شود که به قدرت دنیوی یا «اسرار صغیر» مربوط است.

۱۰۸. در رایج‌ترین تصاویر یانوس (یانوس بیفرونس)، دو چهره، در میان دیگر معانی، با دو انقلاب مطابقت دارند؛ اما، هرچند به ندرت، تصاویری از یانوس با چهار چهره (یانوس کوادریفرونس) نیز وجود دارد که با دو انقلاب و دو اعتدال مطابقت دارند و شباهتی بسیار عجیب با براهما چاتورموکهای سنت هندو نشان می‌دهند.

۱۰۹. به طور ضمنی اشاره کنیم که می‌توان از این نکته نتایجی در باب معنای غلبه‌ی نسبت داده‌شده به انقلابین در برخی صورت‌های سنتی و به اعتدالین در برخی دیگر، به‌ویژه برای تعیین آغاز سال، استخراج کرد؛ تنها می‌گوییم که دیدگاه انقلابی در هر حال خصلتی «نخستین»تر از دیدگاه اعتدالی دارد.

رابطه‌ی این نماد با نماد مارپیچ دوگانه، از طریق وجود صورت دیگری از سواستیکا، که صورتی با بازوهای منحنی و به شکل دو S متقاطع است، برقرار می‌شود؛ مارپیچ دوگانه طبیعتاً می‌تواند چه با بخش عمودی این سواستیکا و چه با بخش افقی آن این‌همان دانسته شود. درست است که مارپیچ دوگانه غالباً به صورت افقی قرار داده می‌شود تا خصلت مکمل و به نوعی متقارنِ دو جریان نیروی کیهانی برجسته شود[۱۱۰]؛ اما از سوی دیگر، منحنی‌ای که معادل آن در یین-یانگ است، برعکس، عموماً به صورت عمودی قرار می‌گیرد؛ بنابراین، بسته به مورد، می‌توان یکی یا دیگری از این دو وضعیت را، که در شکل سواستیکای با بازوهای منحنی با هم جمع شده‌اند، ترجیح داد، که در آن صورت به ترتیب با دو حوزه‌ای که «قدرت کلیدها» در آن‌ها اعمال می‌شود، مطابقت دارند[۱۱۱].

[۶۳]

با همین «قدرت کلیدها»، در سنت‌های هندو و تبتی، قدرت دوگانه‌ی وَجره (vajra) نیز مطابقت دارد[۱۱۲]؛ این نماد، همان‌طور که می‌دانیم، نمادِ آذرخش است[۱۱۳]، و دو انتهای آن، که از سرهایی به شکل شعله تشکیل شده‌اند، با دو وجه متضاد قدرتی که آذرخش نمایانگر آن است، مطابقت دارند: تولید و تخریب، حیات و مرگ[۱۱۴]. اگر وَجره را به «محور جهان» نسبت دهیم، این دو انتها با دو قطب، و همچنین با انقلابین، مطابقت دارند[۱۱۵]؛ بنابراین، باید به صورت عمودی قرار گیرد، که این البته با خصلت آن به عنوان نمادی مذکر[۱۱۶]، و همچنین با این واقعیت که ذاتاً صفتی کهنوتی است، سازگار است[۱۱۷]. وَجره، هنگامی که این‌گونه در وضعیت عمودی نگه داشته شود، نمایانگر «راه میانه» است (که همچنین، همان‌طور که [۶۴] بعداً خواهیم دید، «راه آسمان» است)؛ اما می‌توان آن را به یک سو یا سوی دیگر متمایل کرد، و آنگاه این دو وضعیت با دو «راه» تانتریکِ راست و چپ (داکشینا-مارگا و واما-مارگا) مطابقت دارند؛ این راست و چپ را البته می‌توان با نقاط اعتدالی، همان‌طور که بالا و پایین را با نقاط انقلابی مرتبط می‌دانیم، در ارتباط قرار داد[۱۱۸]. بدیهی است که در باب همه‌ی این‌ها می‌توان بسیار سخن گفت، اما برای آنکه بیش از حد از موضوع خود دور نشویم، در اینجا به

---

۱۱۰. این تقارن به‌ویژه در مورد دو مارِ کادوسه نیز آشکار است.

۱۱۱. پزشکی، که نزد قدما به «هنر کهنوتی» تعلق داشت، از این حیث با وضعیت عمودی مارپیچ دوگانه مطابقت دارد، از آنجا که، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، نیروهای متناظرِ یانگ و یین را به کار می‌اندازد. این مارپیچ دوگانه‌ی عمودی با ماری که به شکل S به دور عصای اسقلبیوس پیچیده است، نمایانده می‌شود، که البته در این مورد، به تنهایی تصویر می‌شود تا بیانگر آن باشد که پزشکی تنها وجه «سودمندِ» نیروی کیهانی را به کار می‌گیرد. — شایان ذکر است که اصطلاح «اسپاژیری» (spagyrie)، که به پزشکی هرمسی دلالت دارد، به طور صوری، از طریق ترکیبش، عمل دوگانه‌ی «انحلال» و «انعقاد» را بیان می‌کند؛ بنابراین، عمل پزشکی سنتی، در مرتبه‌ای خاص، حقیقتاً کاربردی از «قدرت کلیدها» است.

۱۱۲. وَجره واژه‌ی سانسکریت است؛ صورت تبتی آن دورجه است.

۱۱۳. این همزمان «آذرخش» و «الماس» است، به واسطه‌ی معنای دوگانه‌ی یک واژه، و در هر دو معنا، باز هم نمادی «محوری» است.

۱۱۴. این همان چیزی است که برخی سلاح‌های دو دم نیز تصویر می‌کنند، به‌ویژه، در رمزپردازی یونان کهن، تبر دو سر، که معنای آن را البته می‌توان به معنای کادوسه نزدیک کرد. — از سوی دیگر، آذرخش در سنت اسکاندیناوی با چکش ثور نمایانده می‌شد، که می‌توان پُتکِ استاد را در رمزپردازی ماسونی با آن همانند دانست؛ بنابراین، این نیز معادلی برای وَجره است، و مانند آن، قدرت دوگانه‌ی حیات بخشیدن و مرگ بخشیدن را دارد، چنان‌که نقش آن از یک سو در تقدیس تشرفی و از سوی دیگر در افسانه‌ی حیرام نشان می‌دهد.

۱۱۵. این‌ها در واقع، در تطابق مکانی چرخه‌ی سالانه، با شمال (زمستان) و جنوب (تابستان) همانند می‌شوند، حال آنکه دو اعتدال با شرق (بهار) و غرب (پاییز) همانند می‌شوند؛ این روابط به‌ویژه، از دیدگاه آیینی، در سنت خاور دور اهمیت فراوانی دارند.

۱۱۶. مکمل مؤنث آن، در سنت هندو، صدف حلزونی (شانکها)، و در سنت تبتی، زنگوله‌ی آیینی (دیلبو) است، که بر روی آن غالباً چهره‌ی زنی دیده می‌شود که چهره‌ی پراجنا-پارامیتا یا «حکمت استعلایی» است که این زنگوله نماد آن است، حال آنکه وَجره نماد «روش» یا «طریقت» است.

۱۱۷. لاماها وَجره را در دست راست و زنگوله را در دست چپ می‌گیرند؛ این دو شیء آیینی هرگز نباید از هم جدا شوند.

همین چند اشاره بسنده می‌کنیم؛ و در پایان می‌گوییم که قدرتِ وَجره، یا «قدرت کلیدها» که در باطن با آن این‌همان است، که متضمن به کارگیری و به عمل درآوردن نیروهای کیهانی در وجه دوگانه‌شان یعنی یین و یانگ است، در نهایت چیزی جز خودِ قدرتِ فرمانروایی بر حیات و مرگ نیست[۱۱۹].

۱۱۸. گاهی در رمزپردازی تبتی، شکلی متشکل از دو وَجرهی متقاطع یافت می‌شود، که آشکارا معادلی برای سواستیکا است؛ چهار سرِ آن در آن صورت دقیقاً با چهار کلید سواستیکای کلیددار مطابقت دارند.

۱۱۹. در دست‌نوشته‌های کهنِ متعلق به فراماسونری عملی، بدون هیچ توضیح دیگری، از faculty of abrac خاصی سخن به میان آمده است؛ این واژه‌ی رازآمیز abrac، که به تفاسیر کمابیش خیالی گوناگونی دامن زده است، و در هر حال واژه‌ای آشکارا تحریف‌شده است، به نظر می‌رسد که در واقع باید به معنای آذرخش یا برق باشد (در عبری هَبَرَق، در عربی البَرق)، به طوری که، در اینجا نیز، سخن حقیقتاً از قدرتِ وَجره خواهد بود. به آسانی می‌توان از همه‌ی این‌ها دریافت که به موجب کدام رمزپردازی، قدرتِ برانگیختن طوفان، نزد مردمان بسیار گوناگون، غالباً به مثابه نوعی نتیجه‌ی تشرف نگریسته شده است.

فصل هفتم

مسائل جهت‌یابی

در دوران نخستین، انسان، در خود، از حیث مکملیتِ یین و یانگ کاملاً متعادل بود؛ از سوی دیگر، او تنها نسبت به مبدأ، یین یا منفعل بود، و نسبت به کیهان یا مجموعه‌ی موجودات متجلی، یانگ یا فاعل بود؛ بنابراین، به طور طبیعی به سوی شمال، که یین است[۱۲۰]، به مثابه مکملِ خویش، رو می‌کرد. برعکس، انسانِ اعصارِ بعدی، در نتیجه‌ی انحطاط روحانی‌ای که با سیر نزولی چرخه مطابقت دارد، نسبت به کیهان یین شده است؛ بنابراین، باید به سوی جنوب، که یانگ است، رو کند تا تأثیراتِ آن مبدأیی را که مکملِ مبدأِ غالب‌گشته در اوست، دریافت کند، و تا حد امکان، تعادل میان یین و یانگ را بازگرداند. اولینِ این دو جهت‌یابی را می‌توان «قطبی» (polaire)، و دومی را حقیقتاً «خورشیدی» (solaire) نامید: در حالت اول، انسان، با نگریستن به ستاره‌ی قطبی یا «تیزه‌ی آسمان»، شرق را در سمت راست و غرب را در سمت چپ خود دارد؛ در حالت دوم، با نگریستن به خورشید در نیمروز، برعکس، شرق را در [۶۶] سمت چپ و غرب را در سمت راست خود دارد؛ و این، توضیحی برای ویژگی‌ای است که در سنت خاور دور، ممکن است برای کسانی که دلیل آن را نمی‌دانند، بسیار عجیب به نظر رسد[۱۲۱].

در واقع، در چین، سمتی که عموماً برتری به آن نسبت داده می‌شود، سمت چپ است؛ می‌گوییم عموماً، زیرا در تمام طول تاریخ همواره چنین نبوده است. در دورانِ مورخ، سسو-ما-تسیئن، یعنی در قرن دوم پیش از میلاد مسیح، به نظر می‌رسد که برعکس، سمت راست بر سمت چپ برتری داشته است، دست‌کم در مورد سلسله‌مراتبِ مناصب رسمی[۱۲۲]؛ به نظر می‌رسد که در آن زمان، دست‌کم از این حیث، نوعی تلاش برای «بازگشت به سرچشمه‌ها» وجود داشته است، که بی‌شک باید با تغییر سلسله‌ای مطابقت داشته باشد، زیرا چنین تغییراتی در مرتبه‌ی انسانی همواره به طور سنتی با دگرگونی‌های معینی در خودِ مرتبه‌ی کیهانی در تطابق قرار داده می‌شود[۱۲۳]. اما در دورانی کهن‌تر، هرچند بی‌شک بسیار دور از دوران نخستین، این سمت چپ بود که برتری داشت، چنان‌که به‌ویژه این قطعه از لائوتسه نشان می‌دهد: «در امور فرخنده (یا با فال نیک)، چپ را برتر می‌نهند؛ در امور شوم، راست را برتر می‌نهند»[۱۲۴]. همچنین، در حدود همان دوران گفته شده است:

۱۲۰. به همین دلیل است که در رمزپردازی ماسونی، فرض بر این است که لُژ هیچ پنجره‌ای رو به شمال، که نور خورشید هرگز از آن سو نمی‌آید، ندارد، حال آنکه در سه سمت دیگر، که با سه «مقام» خورشید مطابقت دارند، پنجره دارد.

۱۲۱. در نقشه‌ها و طرح‌های چینی، جنوب در بالا و شمال در پایین، شرق در چپ و غرب در راست قرار داده می‌شود، که این با جهت‌یابی دوم منطبق است؛ این رسم البته آن‌قدر که ممکن است تصور شود، استثنایی نیست، زیرا نزد رومیان باستان نیز وجود داشت و حتی در بخشی از قرون وسطای غربی نیز باقی ماند.

۱۲۲. «مشاور راست» (یو-سیانگ) در آن زمان نقشی مهم‌تر از «مشاور چپ» (تسو-سیانگ) داشت.

۱۲۳. برای نمونه، توالی سلسله‌ها، با توالی عناصر در نظمی معین مطابقت دارد، و خودِ عناصر با فصول و با جهات اصلی در ارتباط‌اند.

۱۲۴. تائو ته چینگ، فصل XXXI.

«انسانیت، راست است؛ طریقت (Voie)، چپ است»[۱۲۵]، که این [۶۷] آشکارا متضمن فروتریِ راست نسبت به چپ است؛ در آن زمان، نسبت به یکدیگر، چپ با یانگ و راست با یین مطابقت داشت.

اکنون، اینکه این امر پیامد مستقیمِ جهت‌گیری به سوی جنوب است، با رساله‌ای منسوب به کوآن-تسو، که گویا در قرن هفتم پیش از میلاد مسیح می‌زیسته، اثبات می‌شود، که در آن گفته شده است: «بهار (موجودات را) در چپ می‌زایاند، پاییز در راست نابود می‌کند، تابستان در پیش رو می‌رویاند، زمستان در پسِ پشت ذخیره می‌کند.» حال، مطابق با تطابقی که همه جا میان فصول و جهات اصلی پذیرفته شده است، بهار با شرق و پاییز با غرب، تابستان با جنوب و زمستان با شمال مطابقت دارد[۱۲۶]؛ بنابراین، در اینجا به خوبی جنوب است که در پیش رو و شمال در پسِ پشت است، شرق در چپ و غرب در راست است[۱۲۷]. طبیعتاً، هنگامی که برعکس، جهت‌گیری با رو کردن به شمال انجام شود، تطابقِ چپ و راست، و همچنین پیش و پس، معکوس می‌شود؛ اما در نهایت، سمتی که برتری دارد، چه در یک حالت چپ باشد و چه در حالت دیگر راست، همواره و بدون تغییر، سمتِ شرق است. این نکته‌ی [۶۸] اساساً مهم است، زیرا از آن درمی‌یابیم که در باطن، سنت خاور دور با تمام دیگر آموزه‌های سنتی، که در آن‌ها شرق همواره حقیقتاً به عنوان «جانب روشن» (یانگ) و غرب به عنوان «جانب تاریک» (یین) نسبت به یکدیگر نگریسته می‌شوند، در توافق کامل است؛ تغییر در معانی متناظرِ راست و چپ، که مشروط به تغییر جهت‌یابی است، در واقع کاملاً منطقی است و مطلقاً هیچ تناقضی را در بر ندارد[۱۲۸].

این مسائل جهت‌یابی البته بسیار پیچیده‌اند، زیرا نه تنها باید همواره مراقب بود که هیچ‌گونه خلطی میان تطابق‌های گوناگون صورت نگیرد، بلکه ممکن است در یک تطابق واحد، راست و چپ هر یک از دیدگاه‌های متفاوتی بر دیگری برتری یابند. این همان چیزی است که متنی مانند این به روشنی نشان می‌دهد: «راه آسمان، راست را ترجیح می‌دهد، خورشید و ماه به سوی غرب حرکت می‌کنند؛ راه زمین، چپ را ترجیح می‌دهد، جریان آب به سوی شرق روان است؛ به طور یکسان آن‌ها را در بالا قرار می‌دهند (یعنی هر دو سمت، شایستگی برتری را دارند)»[۱۲۹]. این قطعه به‌ویژه از آن رو جالب توجه است که، نخست، فارغ از دلایلی که برای آن می‌آورد و بیشتر باید آن‌ها را [۶۹] «تصویرسازی‌هایی» ساده برگرفته از ظواهر محسوس دانست، تأیید می‌کند که برتریِ راست با «راه آسمان» (Voie du Ciel) و برتریِ چپ با «راه زمین» (Voie de la Terre) پیوند دارد؛ حال، اولی ضرورتاً از دومی برتر است، و می‌توان گفت، از آن رو که انسان‌ها «راه آسمان» را از نظر دور داشته‌اند، به

---

۱۲۵. لی-کی.

۱۲۶. این تطابق، که کاملاً با طبیعت امور منطبق است، میان تمام سنت‌ها مشترک است؛ بنابراین، نامفهوم است که مدرن‌هایی که به رمزپردازی پرداخته‌اند، غالباً تطابق‌های خیالی و کاملاً ناموجه دیگری را جایگزین آن کرده‌اند. برای نمونه، جدول چهارتایی‌ای که در پایان کتاب شاگرد اثر اسوالد ویرث قرار دارد، تابستان را با جنوب و زمستان را با شمال مطابقت می‌دهد، اما بهار را با غرب و پاییز را با شرق؛ و در آن، تطابق‌های دیگری نیز یافت می‌شود، به‌ویژه در مورد سنین حیات انسانی، که به شیوه‌ای تقریباً لاینحل در هم آمیخته‌اند.

۱۲۷. همچنین می‌توان این را با این متن از یی-چینگ مقایسه کرد: «فرزانه چهره‌اش رو به جنوب است و به پژواک آنچه زیر آسمان است (یعنی کیهان) گوش فرا می‌دهد، آن را روشن می‌سازد و فرمانروایی می‌کند.»

۱۲۸. البته، ممکن است شیوه‌های دیگری از جهت‌یابی نیز وجود داشته باشد که طبیعتاً مستلزم تطبیق‌های متفاوتی هستند، اما همواره به آسانی می‌توان آن‌ها را با یکدیگر سازگار کرد: برای نمونه، در هند، اگر سمت راست (داکشینا) جنوب است، به این دلیل است که جهت‌یابی با نگریستن به خورشید هنگام طلوع، یعنی با رو کردن به شرق، انجام می‌شود؛ اما، به هر حال، این شیوه‌ی کنونی جهت‌یابی به هیچ وجه مانع از آن نمی‌شود که نخستین بودنِ جهت‌یابی «قطبی»، یعنی جهت‌گیری با رو کردن به شمال، که به عنوان بالاترین نقطه (اوتارا) نامیده می‌شود، به رسمیت شناخته شود.

۱۲۹. چئو-لی.

آنجا رسیده‌اند که خود را با «راه زمین» منطبق سازند، که این به خوبی تفاوت میان دوران نخستین و اعصار بعدیِ انحطاط روحانی را نشان می‌دهد. سپس، می‌توان در آن، نشانه‌ای از نسبت معکوس میان حرکت آسمان و حرکت زمین را دید[۱۳۰]، که این با قانون کلی قیاس (analogie) در تطابق کامل است؛ و همواره هنگامی که با دو اصطلاحی روبرو هستیم که چنان در تقابل با هم قرار دارند که یکی به مثابه بازتاب دیگری است، چنین است؛ بازتابی که، مانند تصویر یک شیء در آینه نسبت به خودِ آن شیء، معکوس است، به طوری که راستِ تصویر با چپِ شیء مطابقت دارد و بالعکس[۱۳۱].

در این باب، نکته‌ای را می‌افزاییم که هرچند به خودی خود ساده به نظر می‌رسد، با این حال به هیچ وجه بی‌اهمیت نیست: این است که، به‌ویژه هنگامی که سخن از راست و چپ است، باید همواره با بیشترین دقت روشن کرد که این دو نسبت به چه چیزی نگریسته می‌شوند؛ برای مثال، هنگامی که از راست و چپِ یک شکل نمادین سخن می‌گوییم، آیا مقصودمان واقعاً راست و چپِ خودِ آن شکل است، یا راست و چپِ ناظری که روبروی آن ایستاده و به آن می‌نگرد؟ در عمل هر دو حالت ممکن است پیش آید: هنگامی که [۷۰] با یک شکل انسانی یا شکلِ موجود زنده‌ی دیگری روبرو هستیم، به ندرت در مورد آنچه باید راست و چپِ آن نامید، تردیدی وجود دارد؛ اما در مورد هر شیء دیگری، برای نمونه یک شکل هندسی، یا یک بنا، دیگر چنین نیست، و آنگاه معمولاً راست و چپ از دیدگاه ناظر در نظر گرفته می‌شود[۱۳۲]؛ با این حال، لزوماً همیشه چنین نیست، و ممکن است گاهی راست و چپی به خودِ شکل نسبت داده شود، که این طبیعتاً با دیدگاهی معکوس با دیدگاه ناظر مطابقت دارد[۱۳۳]؛ در صورت عدم تصریح اینکه در هر مورد چگونه است، ممکن است در این خصوص به خطاهای بسیار جدی‌ای دچار شویم[۱۳۴].

مسئله‌ی دیگرِ مرتبط با مسئله‌ی جهت‌یابی، مسئله‌ی جهتِ «طواف‌های» (circumambulations) آیینی در صورت‌های سنتی گوناگون است؛ [۷۱] به آسانی می‌توان دریافت که این جهت در واقع، یا با جهت‌یابی «قطبی»، یا با جهت‌یابی «خورشیدی»، به معنایی که پیش‌تر به این اصطلاحات دادیم، معین می‌شود. اگر به شکل‌های مقابل[۱۳۵] بنگریم، جهت اول، جهتی است که در آن، با نگریستن به سوی شمال، ستارگان را می‌بینیم که به دور قطب می‌چرخند (شکل ۱۳)؛ برعکس، جهت دوم، جهتی است که حرکت ظاهری خورشید برای ناظری که به سوی جنوب می‌نگرد، در آن صورت می‌گیرد (شکل ۱۴). طواف در حالت اول با داشتنِ مداومِ

۱۳۰. باز هم یادآوری می‌کنیم که «حرکت» در اینجا تنها یک نمایش صرفاً نمادین است.

۱۳۱. البته در مورد دو شخصی که روبروی هم قرار گرفته‌اند نیز چنین است، و به همین دلیل است که گفته می‌شود: «راستِ خود را بپرست، که در آن چپِ برادرت است (سمتِ قلب او)» (فان-خوآ-تو به نقل از ماتگیوئی، راه عقلانی، فصل VII).

۱۳۲. این‌گونه است که در شکل «درخت سفیروتیکِ» کابالا، «ستون راست» و «ستون چپ»، آن‌هایی هستند که به ترتیب در سمت راست و چپِ کسی که به شکل می‌نگرد، قرار دارند.

۱۳۳. برای نمونه، پلوتارک گزارش می‌دهد که «مصریان شرق را چهره‌ی جهان، شمال را راستِ آن، و جنوب را چپِ آن می‌دانند» (ایزیس و اوزیریس، ۳۲؛ ترجمه‌ی ماریو مونیه، ص. ۱۱۲)؛ علی‌رغم ظواهر، این دقیقاً با نام‌گذاری هندیِ جنوب به عنوان «سمت راست» منطبق است، زیرا به آسانی می‌توان تصور کرد که سمت چپِ جهان به سوی راستِ کسی که به آن می‌نگرد، امتداد می‌یابد و بالعکس.

۱۳۴. برای نمونه، در رمزپردازی ماسونی، اختلافاتی که در باب جایگاه متناظرِ دو ستونِ قرارگرفته در ورودی معبد اورشلیم پدید آمده است، از همین‌جا ناشی می‌شود؛ با این حال، مسئله با مراجعه‌ی مستقیم به متون کتاب مقدس، به شرط آنکه بدانیم در زبان عبری، «راست» همواره به معنای جنوب و «چپ» به معنای شمال است، که این متضمن آن است که جهت‌یابی، مانند هند، با رو کردن به شرق انجام می‌شود، به آسانی قابل حل است. همین شیوه‌ی جهت‌یابی البته همان شیوه‌ای است که در غرب، معماران قرون وسطی برای تعیین جهت کلیساها به کار می‌بردند.

۱۳۵. صلیبِ ترسیم‌شده در دایره، که بعداً به آن بازخواهیم گشت، در اینجا جهتِ چهار نقطه‌ی اصلی را نشان می‌دهد؛ مطابق با آنچه توضیح دادیم، شمال در شکل اول در بالا و جنوب در شکل دوم در بالا قرار دارد.

مرکز در سمت چپ، و برعکس، در حالت دوم در سمت راست (که در سانسکریت پراداکشینا (pradakshinâ) نامیده می‌شود)، انجام می‌شود؛ شیوه‌ی اخیر، شیوه‌ای است که به‌ویژه در سنت‌های هندو و تبتی رایج است، حال آنکه شیوه‌ی دیگر به‌ویژه در سنت اسلامی یافت می‌شود[۱۳۶]. با این تفاوت در جهت، این امر نیز پیوند دارد که در یک راهپیمایی آیینی، پای راست [۷۲] یا پای چپ نخست پیش گذاشته شود: با نگریستن دوباره به همان شکل‌ها به آسانی می‌توان دید که پایی که باید نخست پیش گذاشته شود، الزاماً پای سمتی است که مخالفِ سمتی است که رو به مرکز طواف قرار دارد، یعنی پای راست در حالت اول (شکل ۱۳) و پای چپ در حالت دوم (شکل ۱۴)؛ و این ترتیبِ راه رفتن عموماً، حتی هنگامی که سخن از طواف به معنای دقیق کلمه نیست، رعایت می‌شود، به عنوان اینکه به نوعی نشانگر غلبه‌ی متناظرِ دیدگاه «قطبی» یا دیدگاه «خورشیدی» باشد، چه در یک صورت سنتی معین، و چه حتی گاهی برای دوره‌های متفاوت در طول حیات یک سنت واحد[۱۳۷].

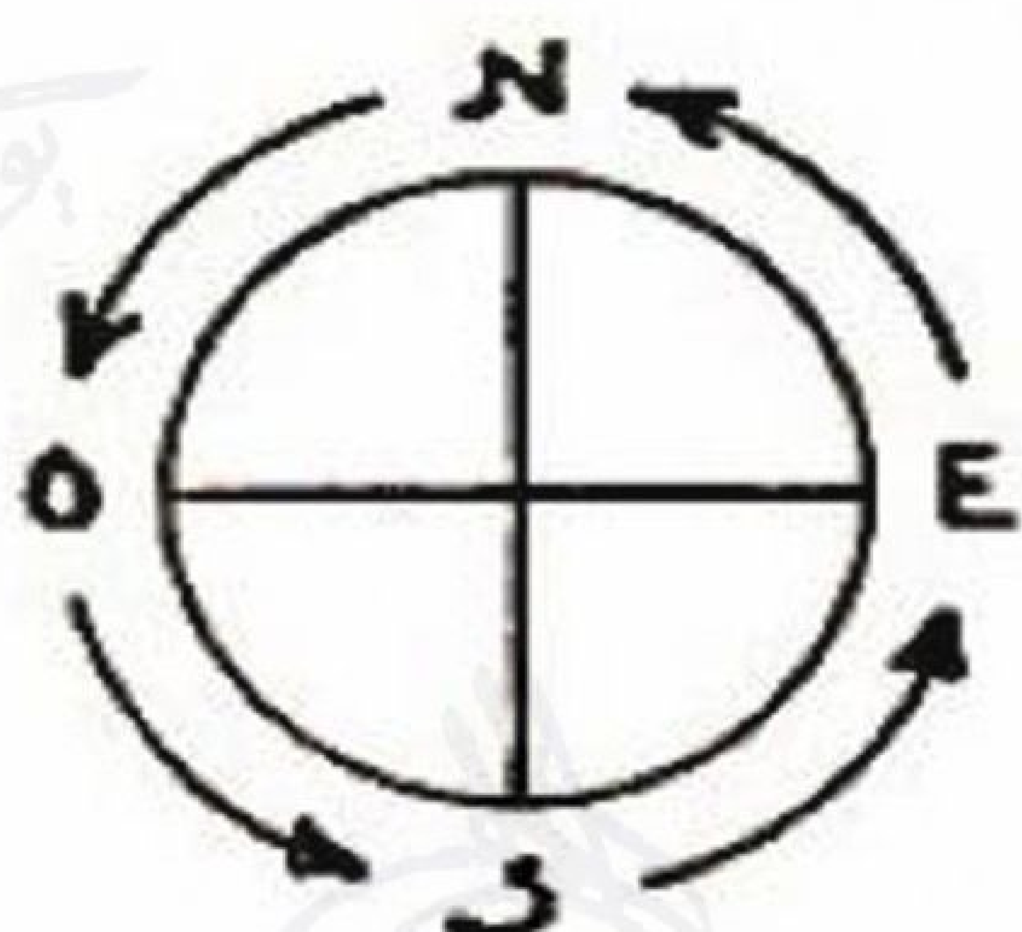


FIG. 13

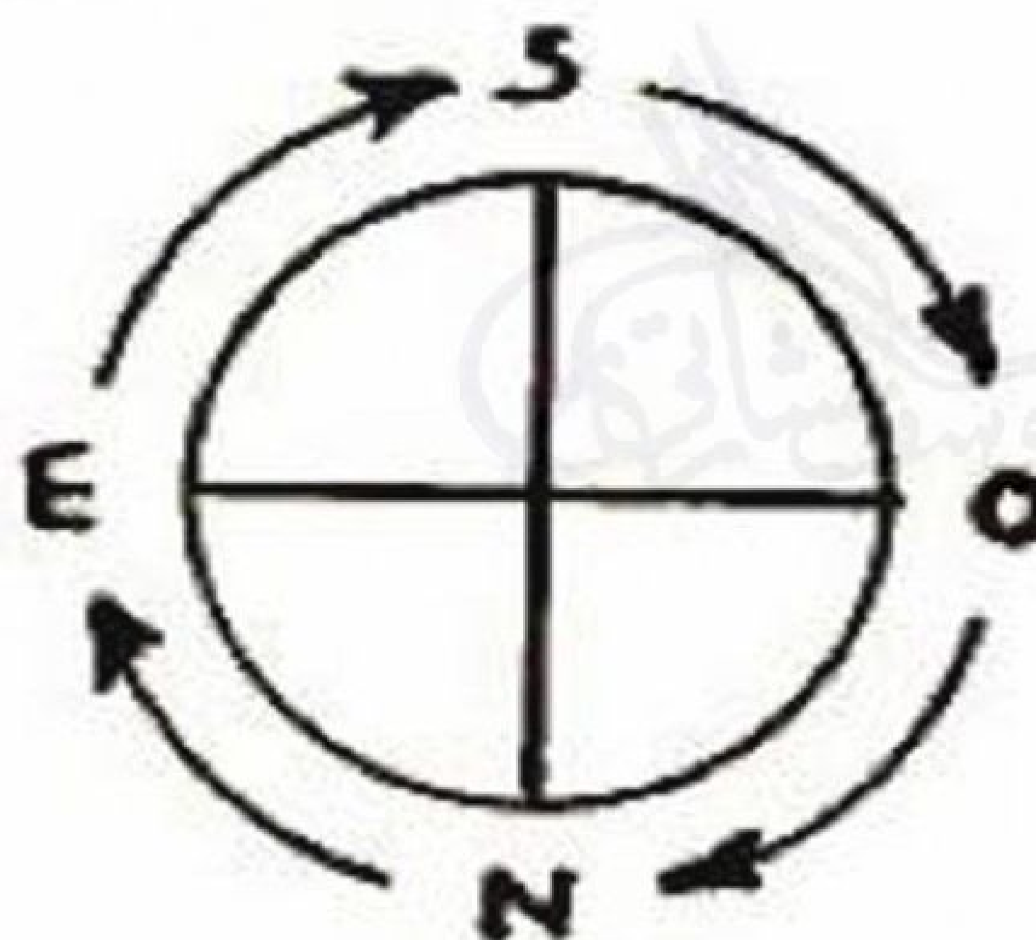


FIG. 14

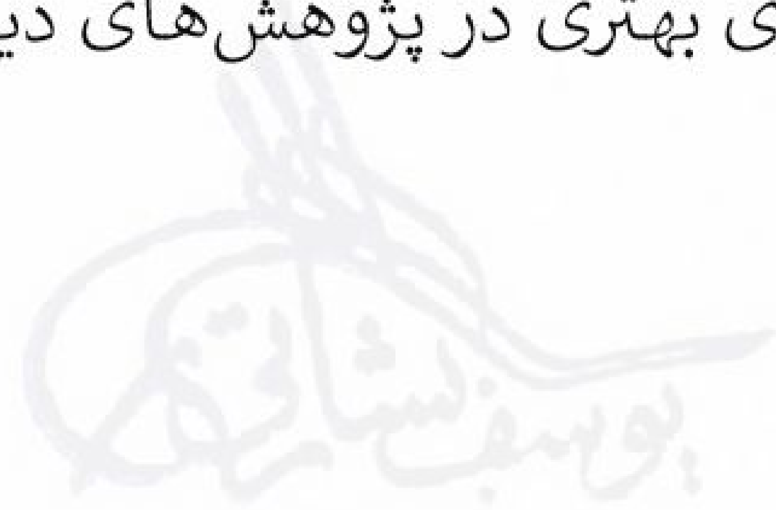
بنابراین، همه‌ی این امور به هیچ وجه به جزئیات کمابیش بی‌اهمیت، آن‌گونه که کسانی که چیزی از رمزپردازی و آیین‌ها نمی‌فهمند، ممکن است بپندارند، فروکاسته نمی‌شوند؛ بلکه برعکس، با مجموعه‌ای از مفاهیم که در تمام سنت‌ها اهمیتی فراوان دارند، پیوند خورده‌اند، و می‌توان نمونه‌های بسیار دیگری نیز از آن ارائه داد. همچنین، به مناسبت جهت‌یابی، بسیار شایسته است که به مسائلی مانند روابط آن با پیمایش چرخه‌ی سالانه[۱۳۸] و [۷۳] با رمزپردازی «دروازه‌های بروج» پرداخت؛ البته در آنجا نیز کاربردِ معنای معکوس، که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، را در روابط میان مرتبه‌ی «آسمانی» و مرتبه‌ی «زمینی» بازمی‌یابیم؛ اما این

۱۳۶. شاید خالی از فایده نباشد که اشاره کنیم جهتِ این طواف‌ها، که به ترتیب از راست به چپ (شکل ۱۳) و از چپ به راست (شکل ۱۴) است، همچنین با جهتِ نوشتار در زبان‌های مقدسِ همین صورت‌های سنتی مطابقت دارد. — در فراماسونری، در صورت کنونی‌اش، جهت طواف‌ها «خورشیدی» است، اما به نظر می‌رسد که برعکس، در آیین عملیِ کهن، «قطبی» بوده است، که مطابق آن، «تخت سلیمان» البته در غرب و نه در شرق قرار داشت، تا به کسی که بر آن می‌نشیند، امکان «نگریستن به خورشید هنگام طلوعش» را بدهد.

۱۳۷. وارونگی‌ای که در مورد این ترتیب راه رفتن در برخی آیین‌های ماسونی رخ داده است، از آن رو عجیب‌تر است که با جهت طواف‌ها در تضاد آشکار است؛ اشاراتی که به تازگی ارائه دادیم، بدیهتاً قاعده‌ی صحیحی را که باید در همه‌ی موارد رعایت شود، فراهم می‌آورد.

۱۳۸. نمونه‌ای از نمایش این پیمایش با یک طواف را در ملاحظات مربوط به مینگ-تانگ که بعداً شرح خواهیم داد، خواهید یافت.

ملاحظات در اینجا گریزی بیش از حد طولانی را تشکیل می‌دادند، و بی‌شک جای بهتری در پژوهش‌های دیگر خواهند یافت[۱۳۹].













۱۳۹. در باب خصلت کیفیِ جهاتِ فضا، که خودِ مبدأیی است که اهمیت سنتی جهت‌یابی بر آن استوار است، و در باب روابطی که میان تعینات مکانی و زمانی وجود دارد، همچنین می‌توان به توضیحاتی که در سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصول ۱۷ و ۷، داده‌ایم، مراجعه کرد.

فصل هشتم

اعداد آسمانی و اعداد زمینی

ثنویتِ یانگ و یین در مورد اعداد نیز بازیافته می‌شود: مطابق با یی-چینگ، اعداد فرد با یانگ مطابقت دارند، یعنی مذکر یا فاعل‌اند، و اعداد زوج با یین مطابقت دارند، یعنی مؤنث یا منفعل‌اند. البته در این امر هیچ چیز مختص به سنت خاور دور نیست، زیرا این تطابق با آنچه تمام آموزه‌های سنتی تعلیم می‌دهند، منطبق است؛ در غرب، این تطابق بیش از هر چیز از طریق فیثاغوریسم شناخته شده است، و شاید حتی برخی، با این تصور که این مفهومی مختص به آن مکتب است، بسیار شگفت‌زده شوند اگر بدانند که این مفهوم دقیقاً به همان صورت تا خاور دور نیز یافت می‌شود، بی‌آنکه آشکارا بتوان در این امر کمترین «وامی» (emprunt) از یک سو یا سوی دیگر را فرض کرد، و صرفاً به این دلیل که سخن از حقیقتی است که باید همه جا، در هر جایی که علم سنتی اعداد وجود دارد، به طور یکسان به رسمیت شناخته شود.

اعداد فرد، چون یانگ هستند، می‌توانند «آسمانی» خوانده شوند، و اعداد زوج، چون یین هستند، می‌توانند «زمینی» خوانده شوند؛ اما علاوه بر این ملاحظه‌ی کاملاً عمومی، اعداد معینی نیز وجود دارند که به طور خاص‌تری به آسمان و زمین نسبت داده می‌شوند، و این امر نیازمند توضیحات بیشتری است. نخست، بیش از هر چیز اولینِ [۷۵] اعداد فرد و زوج به ترتیب به عنوان اعدادِ خاصِ آسمان و زمین، یا به عنوان بیانِ خودِ طبیعتِ آن‌ها نگریسته می‌شوند، که این به آسانی قابل فهم است، زیرا به دلیل تقدمی که هر یک در مرتبه‌ی خود دارند، تمام دیگر اعداد به نوعی از آن‌ها مشتق شده‌اند و در سلسله‌ی متناظر خود، تنها جایگاهی ثانوی نسبت به آن‌ها اشغال می‌کنند؛ بنابراین، این دو عددند که، می‌توان گفت، یانگ و یین را در بالاترین درجه نمایندگی می‌کنند، یا، که به همان معناست، طبیعت آسمانی و طبیعت زمینی را به خالص‌ترین شکل بیان می‌کنند. اکنون، آنچه باید بدان توجه کرد، این است که در اینجا، واحد، از آنجا که حقیقتاً مبدأ عدد است، خود به عنوان یک عدد شمرده نمی‌شود؛ در واقع، آنچه واحد نمایندگی می‌کند، تنها می‌تواند مقدم بر تمایزِ آسمان و زمین باشد، و در واقع پیش‌تر دیدیم که با مبدأ مشترکِ آن دو، یعنی تای-کی، همان وجودی که با خودِ وحدت متافیزیکی این‌همان است، مطابقت دارد. بنابراین، در حالی که ۲ اولین عدد زوج است، این ۳، و نه ۱، است که اولین عدد فرد در نظر گرفته می‌شود؛ در نتیجه، ۲ عددِ زمین و ۳ عددِ آسمان است؛ اما در این صورت، چون ۲ در سلسله‌ی اعداد پیش از ۳ است، زمین پیش از آسمان به نظر می‌رسد، همان‌گونه که یین پیش از یانگ ظاهر می‌شود؛ بدین ترتیب، در این تطابق عددی، بیان دیگری را، که در باطن معادل همان دیدگاه کیهان‌شناختی است که پیش‌تر به مناسبت یین و یانگ از آن سخن گفتیم، بازمی‌یابیم.

آنچه ممکن است توضیحش دشوارتر به نظر رسد، این است که اعداد دیگری نیز به آسمان و زمین نسبت داده می‌شوند، و در مورد آن‌ها، دست‌کم در ظاهر، نوعی جابجایی (interversion) رخ می‌دهد؛ در واقع، در این حالت، این ۵، عددی فرد، است که به زمین نسبت داده می‌شود، و ۶، عددی زوج، که به آسمان نسبت داده می‌شود. در اینجا نیز، با دو اصطلاح متوالی [۷۶] از سلسله‌ی اعداد روبرو هستیم، که اولین در ترتیب این سلسله با زمین و دومی با آسمان مطابقت دارد؛ اما، گذشته از این خصلت که میان دو زوج عددیِ ۲ و ۳ از یک سو، و ۵ و ۶ از سوی دیگر، مشترک است، چگونه ممکن است که عددی فرد یا یانگ به زمین و عددی زوج یا یین به آسمان نسبت داده شود؟ در این باب، و در واقع به درستی، از یک تبادلِ «وصلت مقدس» (échange hiérogamique) میان اوصافِ دو مبدأ مکمل سخن گفته شده است[۱۴۰]؛ البته این یک مورد منفرد یا استثنایی نیست، و می‌توان نمونه‌های بسیار دیگری از آن را در رمزپردازی سنتی یافت[۱۴۱]. در حقیقت، باید حتی این را بیشتر تعمیم داد، زیرا تنها زمانی می‌توان حقیقتاً از «وصلت مقدس» (hiérogamie) سخن گفت که دو مبدأ مکمل صراحتاً نسبت به یکدیگر مذکر و مؤنث نگریسته شوند، چنان‌که در اینجا در واقع چنین است؛ اما در مواردی که مکملیت، وجوهی متفاوت با این به خود می‌گیرد نیز با چیزی مشابه روبرو می‌شویم، و ما پیش‌تر در جای دیگری در مورد زمان و مکان و نمادهایی که به ترتیب در سنت‌های مردمان کوچ‌نشین و یکجانشین به آن‌ها مربوط می‌شوند، به این نکته اشاره کرده‌ایم[۱۴۲]. بدیهی است که در این [۷۷] مورد که یک اصطلاح زمانی و یک اصطلاح مکانی مکمل یکدیگر نگریسته می‌شوند، نمی‌توان نسبتی را که میان این دو اصطلاح وجود دارد، با نسبت مذکر و مؤنث همانند دانست؛ با این حال، این واقعیت پابرجاست که این مکملیت، و همچنین هر مکملیت دیگری، به نوعی به مکملیتِ آسمان و زمین می‌پیوندد، زیرا زمان از طریق مفهوم چرخه‌ها، که پایه‌ی آن ذاتاً نجومی است، با آسمان در تطابق قرار می‌گیرد، و مکان با زمین، از آن حیث که در مرتبه‌ی ظواهر محسوس، سطح زمین حقیقتاً نمایانگر گستره‌ی قابل اندازه‌گیری است. البته نباید از این تطابق نتیجه گرفت که تمام مکملیت‌ها را می‌توان به یک نوع واحد فروکاست، و به همین دلیل است که سخن گفتن از «وصلت مقدس» در موردی مانند آنچه به آن اشاره کردیم، خطا خواهد بود؛ آنچه باید گفت، تنها این است که تمام مکملیت‌ها، از هر نوعی که باشند، به طور یکسان مبدأ خود را در نخستینِ همه‌ی ثنویت‌ها، یعنی ثنویتِ ذات و جوهرِ کلی، یا، مطابق با زبان نمادینِ سنت خاور دور، ثنویتِ آسمان و زمین، دارند.

اکنون، آنچه باید به خوبی دریافت تا معنای متفاوتِ دو زوجِ اعدادِ نسبت داده‌شده به آسمان و زمین را دقیقاً فهمید، این است که تبادلی مانند آنچه از آن سخن رفت، تنها زمانی می‌تواند رخ دهد که دو اصطلاح مکمل در نسبتشان با یکدیگر نگریسته شوند، یا به‌ویژه، اگر سخن از «وصلت مقدس» به معنای دقیق کلمه باشد، به عنوان متحد با یکدیگر، و نه در خود و هر یک جدا از دیگری. از این نتیجه می‌شود که، در حالی که ۲ و ۳، زمین و آسمان در خود و در طبیعتِ خاصِ خویش‌اند، ۵ و ۶، زمین و آسمان در کنش و واکنش متقابلشان هستند، و بنابراین، از دیدگاه تجلی [۷۸] که محصولِ این کنش و واکنش است، نگریسته می‌شوند؛ این همان

۱۴۰. مارسل گرانه، اندیشه‌ی چینی، صص. ۱۵۴-۱۵۵ و ۱۹۸-۱۹۹. — همان‌طور که پیش‌تر در جای دیگری اشاره کرده‌ایم (سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل ۷)، این کتاب حاوی اطلاعات بسیار جالب فراوانی است، و فصل اختصاص‌یافته به اعداد در آن به‌ویژه مهم است؛ تنها باید مراقب بود که تنها از منظر «سندی» به آن رجوع کرد و به تفاسیر «جامعه‌شناختی» نویسنده توجه نکرد؛ تفاسیری که عموماً نسبت‌های واقعی امور را واژگون می‌کنند، زیرا این مرتبه‌ی کیهانی نیست که، آن‌گونه که او تصور می‌کند، بر اساس الگوی نهادهای اجتماعی تصور شده است، بلکه برعکس، این نهادها هستند که در تطابق با خودِ مرتبه‌ی کیهانی برقرار شده‌اند.

۱۴۱. ما در ادامه، و باز هم در سنت خاور دور، به مناسبت گونیا و پرگار، نمونه‌ای از این دست را خواهیم یافت.

۱۴۲. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXI.

چیزی است که متنی مانند این به روشنی بیان می‌کند: «۵ و ۶، اتحاد مرکزی (tchoung-ho، یعنی اتحاد در مرکزشان)[۱۴۳] آسمان و زمین است[۱۴۴]». این امر حتی از طریق خودِ ساختارِ اعداد ۵ و ۶، که هر دو به طور یکسان از ۲ و ۳ تشکیل شده‌اند، اما این دو به دو شیوه‌ی متفاوت با هم متحد شده‌اند، یعنی با جمع برای اولی (۵ = ۳ + ۲)، و با ضرب برای دومی (۶ = ۳ × ۲)، آشکارتر می‌شود؛ البته به همین دلیل است که این دو عدد ۵ و ۶، که این‌گونه از اتحاد زوج و فرد زاده می‌شوند، هر دو به طور بسیار عمومی، در رمزپردازی سنت‌های گوناگون، دارای خصلتی ذاتاً «پیوندی» (conjonctif) نگریسته می‌شوند[۱۴۵]. برای پیش بردن توضیح، باید باز هم پرسید که چرا در یک مورد، یعنی در مورد زمین هنگامی که در اتحادش با آسمان نگریسته می‌شود، جمع وجود دارد، و در مورد دیگر، یعنی در مورد آسمان هنگامی که برعکس در اتحادش با زمین نگریسته می‌شود، ضرب وجود دارد: زیرا، هرچند هر یک از دو مبدأ در این اتحاد، تأثیر دیگری را، که به نوعی با طبیعت خاصِ خودش می‌پیوندد، دریافت می‌کند، با این حال، آن را به شیوه‌ای متفاوت دریافت می‌کنند. از طریق کنشِ آسمان بر زمین، عدد آسمانی ۳ صرفاً به عدد زمینی ۲ افزوده می‌شود، زیرا این کنش، چون حقیقتاً «بی‌کنش» است، همان چیزی است که می‌توان آن را [۷۹] «کنشِ حضوری» (action de présence) نامید؛ از طریق واکنشِ زمین نسبت به آسمان، عدد زمینی ۲ عدد آسمانی ۳ را ضرب می‌کند، زیرا قوه‌ی (potentialité) جوهر، خودِ ریشه‌ی کثرت است[۱۴۶].

همچنین می‌توان گفت که، در حالی که ۲ و ۳ خودِ طبیعتِ زمین و آسمان را بیان می‌کنند، ۵ و ۶ تنها «اندازه‌ی» (mesure) آن‌ها را بیان می‌کنند، که این به معنای آن است که در این حالت، آن‌ها حقیقتاً از دیدگاه تجلی، و نه دیگر در خود، نگریسته می‌شوند؛ زیرا، همان‌طور که در جای دیگری توضیح داده‌ایم[۱۴۷]، خودِ مفهومِ اندازه با تجلی در ارتباط مستقیم است. آسمان و زمین در خود به هیچ وجه قابل اندازه‌گیری نیستند، زیرا به حوزه‌ی تجلی تعلق ندارند؛ آنچه می‌توان در مورد آن از اندازه سخن گفت، تنها تعیناتی است که از طریق آن‌ها بر نگاهِ موجودات متجلی ظاهر می‌شوند[۱۴۸]، و این تعینات همان چیزی است که می‌توان آن را تأثیرات آسمانی و تأثیرات زمینی نامید، که به کنش‌های متناظرِ یانگ و یین ترجمه می‌شوند. برای فهم دقیق‌تر اینکه این مفهومِ اندازه چگونه به کار می‌رود، باید در اینجا به ملاحظه‌ی صورت‌های هندسی‌ای که نمادِ این دو مبدأ هستند، بازگردیم؛ صورت‌هایی که، همان‌طور که [۸۰] پیش‌تر دیدیم، دایره برای آسمان و مربع برای زمین است[۱۴۹]: صورت‌های مستقیم‌الخط، که مربع نمونه‌ی اولیه‌ی آن‌هاست، با ۵ و مضارب آن اندازه‌گیری می‌شوند، و به همین ترتیب، صورت‌های مدور با ۶ و مضارب آن اندازه‌گیری می‌شوند. هنگامی که از مضارب

۱۴۳. در اینجا باید آنچه را پیش‌تر اشاره کردیم، به یاد آورد، که آسمان و زمین در عمل تنها می‌توانند از طریق مرکز متحد شوند.

۱۴۴. تسیئن-هان-شو.

۱۴۵. نزد فیثاغورسیان، ۵ «عدد ازدواج» بود، به عنوان مجموعِ اولین عدد زوج یا مؤنث و اولین عدد فرد یا مذکر؛ و اما در مورد خصلت «پیوندی» عدد ۶، کافی است در این باب به معنای حرف واو در زبان عبری و عربی، و همچنین به شکل «مهر سلیمان» که به لحاظ هندسی با این عدد مطابقت دارد، اشاره کرد. — در باب رمزپردازی این اعداد ۵ و ۶، همچنین رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل XXVIII.

۱۴۶. از خودِ این شیوه‌ی تشکیل دو عدد، طبیعتa تبادلِ زوج و فرد نتیجه می‌شود، زیرا مجموع یک عدد زوج و یک عدد فرد الزاماً فرد است، حال آنکه حاصل‌ضرب یک عدد زوج در یک عدد فرد الزاماً زوج است. — مجموع دو عدد تنها زمانی می‌تواند زوج باشد که هر دو عدد زوج یا هر دو فرد باشند؛ و اما حاصل‌ضرب، برای آنکه فرد باشد، باید هر دو عامل آن فرد باشند.

۱۴۷. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالGauche، فصل III.

۱۴۸. این «نگاه‌ها» را باید همزمان در مرتبه‌ی محسوس و در مرتبه‌ی عقلانی فهمید، بسته به اینکه سخن از تأثیرات زمینی، که «در ظاهر» هستند، باشد، یا از تأثیرات آسمانی، که «در باطن» هستند، چنان‌که پیش‌تر توضیح داده‌ایم.

این دو عدد سخن می‌گوییم، عمدتاً اولینِ این مضارب، یعنی دو برابرِ هر یک، به ترتیب ۱۰ و ۱۲، را در نظر داریم؛ در واقع، اندازه‌گیری طبیعیِ خطوط راست با تقسیم ده‌دهی، و اندازه‌گیری خطوط مدور با تقسیم دوازدهی صورت می‌گیرد؛ و می‌توان در این امر دلیل اینکه چرا این دو عدد ۱۰ و ۱۲ به عنوان پایه‌ی نظام‌های اصلی شمارش به کار رفته‌اند را دید؛ نظام‌هایی که البته گاهی به طور همزمان به کار می‌روند، چنان‌که دقیقاً در چین چنین است، زیرا در واقع کاربردهای متفاوتی دارند، به طوری که همزیستی آن‌ها در یک صورت سنتی واحد، مطلقاً هیچ چیز دلبخواهی یا زائدی ندارد[۱۵۰].

برای پایان دادن به این ملاحظات، به اهمیتِ نسبت داده‌شده به عدد ۱۱ نیز اشاره می‌کنیم، از آن حیث [۸۱] که مجموعِ ۵ و ۶ است، که این آن را نمادِ آن «اتحاد مرکزی آسمان و زمین» که پیش‌تر از آن سخن رفت، و در نتیجه، «عددی که از طریق آن، راه آسمان و زمین در کمالِ (tcheng) خود[۱۵۱] استقرار می‌یابد[۱۵۲]»، می‌سازد. این اهمیت عدد ۱۱، و همچنین مضارب آن، البته باز هم نقطه‌ی مشترکی میان گوناگون‌ترین آموزه‌های سنتی است، چنان‌که پیش‌تر در فرصت دیگری به آن اشاره کرده‌ایم[۱۵۳]، هرچند به دلایلی که چندان روشن نیست، عموماً از دیدِ مدرن‌هایی که مدعی مطالعه‌ی رمزپردازی اعدادند، پنهان می‌ماند[۱۵۴]. این ملاحظات در باب اعداد را می‌توان تقریباً تا بی‌نهایت گسترش داد؛ اما تا اینجا، ما تنها به آنچه به آسمان و زمین، یعنی دو اصطلاح نخستِ سه‌گانه‌ی کبیر، مربوط می‌شود، پرداخته‌ایم، و اکنون زمان آن است که به ملاحظه‌ی اصطلاح سومِ آن، یعنی انسان، بپردازیم.

---

۱۴۹. اینجاست که، به ترتیب از دیدگاه «آسمانی» و از دیدگاه «زمینی» (یعنی از حیث تأثیرات متناظر)، پرگار و گونیا، که بعداً از آن‌ها سخن خواهیم گفت، به عنوان ابزارهای اندازه‌گیری ظاهر می‌شوند.

۱۵۰. البته در اینجا باز هم تبادل دیگری رخ می‌دهد، از آن حیث که در برخی موارد، عدد ۱۰ به آسمان و عدد ۱۲ به زمین نسبت داده می‌شود، گویی برای آنکه یک بار دیگر وابستگی متقابلشان را نسبت به تجلی یا مرتبه‌ی کیهانی به معنای دقیق کلمه، در صورت دوگانه‌ی روابط مکانی و زمانی، نشان دهند؛ اما بیش از این بر این نکته تأکید نمی‌کنیم، که ما را بیش از حد از موضوع خود دور خواهد کرد. تنها به عنوان مورد خاصی از این تبادل، اشاره می‌کنیم که در سنت چینی، روزها با دوره‌های ده‌دهی و ماه‌ها با دوره‌های دوازدهی شمرده می‌شوند؛ حال، ده روز، «ده خورشید»، و دوازده ماه، «دوازده ماه» است؛ بنابراین، اعداد ۱۰ و ۱۲ به این ترتیب به ترتیب به خورشید، که یانگ یا مذکر است و با آسمان، آتش و جنوب مطابقت دارد، و به ماه، که یین یا مؤنث است و با زمین، آب و شمال مطابقت دارد، نسبت داده می‌شوند.

۱۵۱. این اصطلاح tcheng، در یی-چینگ، آخرینِ فرمول چهارنویسه‌ایِ وِن-وَنگ است (رجوع کنید به ماتگیوئی، راه متافیزیکی، فصل ۷).

۱۵۲. تسیئن-هان-شو.

۱۵۳. رجوع کنید به باطن‌گرایی دانته، فصل VII.

۱۵۴. در سنت‌های هرمسی و کابالایی، ۱۱ ترکیبِ «عالم صغیر» و «عالم کبیر» است، که به ترتیب با اعداد ۵ و ۶ نمایندگی می‌شوند، که این دو همچنین، در کاربرد دیگری که با این یکی پیوند دارد، با انسان فردی و «انسان کلی» (یا می‌توان گفت، برای پیوند دادن این با داده‌های سنت خاور دور، انسان زمینی و انسان آسمانی) مطابقت دارند. — از آنجا که از اعداد ۱۰ و ۱۲ سخن گفتیم، به اهمیتی که مجموع آن‌ها، یعنی ۲۲ (دو برابر یا اولین مضرب ۱۱)، از دیدگاه کابالایی دارد نیز اشاره می‌کنیم، که این، همان‌طور که می‌دانیم، تعداد حروف الفبای عبری است.

فصل نهم

پسر آسمان و زمین

«آسمان پدر او، و زمین مادر اوست»: این است آن صورت‌بندی تشرفی (formule initiatique)، که همواره در گوناگون‌ترین شرایط زمانی و مکانی با خود این‌همان است[۱۵۵]، که نسبت‌های انسان را با دو اصطلاح دیگرِ سه‌گانه‌ی کبیر معین می‌کند، و او را به عنوان «پسر آسمان و زمین» تعریف می‌نماید. البته، از این واقعیت که سخن از یک صورت‌بندی حقیقتاً تشرفی است، پیشاپیش آشکار است که موجودی که این صورت‌بندی در کمالِ معنایش بر او اطلاق می‌شود، بسیار کمتر انسان عادی (l'homme ordinaire)، آن‌گونه که در شرایط کنونیِ جهان ماست، است تا «انسان حقیقی» (l'homme véritable) که فرد مشرف‌شده (l'initié) فراخوانده شده تا تمام امکانات او را در خود تحقق بخشد. با این حال، شایسته است که اندکی بیشتر بر این نکته تأکید کنیم، زیرا می‌توان این ایراد را وارد کرد که، از آنجا که تمام تجلی، محصولِ اتحاد آسمان و زمین است و نمی‌تواند جز این باشد، هر انسانی، و حتی هر موجودی هرچه که باشد، به همان سان و به همان دلیل، پسر آسمان و زمین است، زیرا طبیعتش ضرورتاً از هر دو بهره‌مند است؛ و این به معنایی درست است، زیرا [۸۳] در واقع در هر موجودی، ذاتی و جوهری به معنای نسبی این دو اصطلاح، وجهی یانگ و وجهی یین، جانبی «بالفعل» (en acte) و جانبی «بالقوه» (en puissance)، یک «باطن» و یک «ظاهر» وجود دارد. با این حال، باید در این مشارکت (participation) مراتبی را در نظر گرفت، زیرا در موجودات متجلی، تأثیرات آسمانی و زمینی آشکارا می‌توانند به شیوه‌های بسیار و به نسبت‌های بسیار متفاوتی با هم ترکیب شوند، و البته همین است که تنوع نامتناهی آن‌ها را می‌سازد؛ آنچه هر موجودی به نوعی و تا حدی هست، تنها انسان است، و مقصود ما در اینجا «انسان حقیقی[۱۵۶]» است، که در حالتِ وجودیِ ما، به طور کامل و «به نحو احسن» (par excellence) چنین است، و تنها اوست که در میان امتیازاتش، این امتیاز را دارد که بتواند به طور فعلی، آسمان را به عنوان «نیاکان حقیقی[۱۵۷]» خویش بازشناسد.

---

۱۵۵. ردپای آن حتی در آیین سازمانی به همان اندازه کاملاً منحرف‌شده به سوی کنش بیرونی مانند کاربوناریسم نیز یافت می‌شود؛ البته این‌گونه بقایا، که طبیعتاً در چنین مواردی نامفهوم‌اند، گواهی بر منشأ حقیقتاً تشرفی سازمان‌هایی هستند که این‌گونه به درجه‌ی غایی انحطاط رسیده‌اند (رجوع کنید به تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XII).

۱۵۶. ما در حال حاضر از «انسان استعلایی» سخن نخواهیم گفت، و بررسی او را به بعد موکول می‌کنیم؛ به همین دلیل است که در اینجا هنوز نمی‌توان جز از حالتِ وجودیِ ما، و نه از وجود کلی در تمامیتش، سخن گفت.

۱۵۷. این عبارتِ «نیاکان حقیقی» یکی از عباراتی است که در میان نام‌های Tien-ti-houei یافت می‌شود.

این امر، به شیوه‌ای مستقیم و بی‌واسطه، از جایگاه حقیقتاً «مرکزی» (centrale) که انسان در این حالتِ وجودیِ خویش اشغال می‌کند[158]، یا دست‌کم، برای دقیق‌تر بودن باید گفت، به طور مبدئی و بهنجار باید اشغال کند، نتیجه می‌شود، زیرا اینجاست که باید تفاوت میان انسان عادی و «انسان حقیقی» را مشخص کرد. دومی، که در واقع از دیدگاه سنتی، تنها باید به عنوان انسانِ حقیقتاً بهنجار نگریسته شود، از آن رو چنین نامیده می‌شود که حقیقتاً کمالِ (plénitude) طبیعت انسانی را داراست، و تمامیتِ امکاناتی را که در آن نهفته است، در خود گسترش داده است؛ دیگر انسان‌ها در واقع، [۸۴] می‌توان گفت، تنها قوه‌ی (potentialité) انسانی‌ای کمابیش رشدیافته در برخی وجوه آن (و به‌ویژه، به طور کلی، در وجهی که با وجه صرفاً جسمانیِ فردیت مطابقت دارد) را دارند، که در هر حال از «به فعلیت‌رسیدنِ» (actualisée) کامل بسیار دور است؛ این خصلتِ قوه، که در آن‌ها غالب است، در واقع آن‌ها را بیش از آنکه پسر آسمان باشند، پسر زمین می‌سازد، و همچنین همین خصلت است که آن‌ها را نسبت به کیهان یین می‌سازد. برای آنکه انسان حقیقتاً «پسر آسمان و زمین» باشد، باید در او، «فعل» با «قوه» برابر باشد، که این متضمن تحقق کاملِ انسانیتِ او، یعنی خودِ شرطِ «انسان حقیقی» است؛ به همین دلیل است که او از حیث یانگ و یین کاملاً متعادل است، و همچنین به همین دلیل است که، همزمان، چون در جایی که طبیعت آسمانی و طبیعت زمینی به یک اندازه تحقق یافته‌اند، طبیعت آسمانی ضرورتاً بر طبیعت زمینی برتری دارد، او نسبت به کیهان یانگ است؛ تنها این‌گونه است که او می‌تواند به طور فعلی نقش «مرکزی» را که به عنوان انسان به او تعلق دارد، ایفا کند، اما به این شرط که در واقع، به معنای کاملِ کلمه، انسان باشد، و نسبت به دیگر موجودات متجلی، «او تصویرِ نیاکان حقیقی است[159]».

اکنون، مهم است به یاد آوریم که «انسان حقیقی» همان «انسان نخستین» (l'homme primordial) نیز هست، یعنی وضعیت او همان وضعیتی است که در [۸۵] سرچشمه‌های بشریت، طبیعت آن بود، و بشریت در طول چرخه‌ی زمینی‌اش، به تدریج از آن دور شده است تا به حالتی برسد که اکنون آنچه ما انسان عادی نامیدیم، در آن قرار دارد، و این حقیقتاً چیزی جز انسان هبوط‌کرده (l'homme déchu) نیست. این هبوط روحانی، که همزمان عدم تعادلی از حیث یانگ و یین را در پی دارد، را می‌توان به مثابه دور شدن تدریجی از مرکزی که «انسان نخستین» در آن جای داشت، توصیف کرد؛ یک موجود هرچه از مرکز دورتر باشد، به همان اندازه کمتر یانگ و بیشتر یین است، زیرا دقیقاً به همان میزان، «ظاهر» در او بر «باطن» غلبه دارد؛ و به همین دلیل است که، چنان‌که لحظاتی پیش گفتیم، او دیگر تقریباً چیزی جز «پسر زمین» نیست، و «بالفعل»، اگر نه «بالقوه»، کمتر و کمتر از موجودات غیرانسانی‌ای که به همان مرتبه‌ی وجودی تعلق دارند، متمایز می‌شود. برعکس، «انسان نخستین»، به جای آنکه صرفاً در میان آن موجودات قرار گیرد، همه‌ی آن‌ها را در انسانیتِ به کمال‌تحقق‌یافته‌ی خویش ترکیب (synthétisait) می‌کرد[160]؛ به واسطه‌ی خودِ «باطنیتش»، که

---

۱۵۸. رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصول II و XXVIII.

۱۵۹. تائو ته چینگ، فصل IV. — این همان انسانِ «ساخته‌شده به صورت خدا»، یا دقیق‌تر بگوییم، الوهیم، یعنی نیروهای آسمانی است، که البته تنها زمانی می‌تواند حقیقتاً چنین باشد که «انسان کامل دوجنسی» (Androgyne) باشد که از تعادل کاملِ یانگ و یین تشکیل شده است. به گفته‌ی خودِ سِفر پیدایش (۱: ۲۷): «الوهیم انسان را به صورتِ خود (تحت‌اللفظی «سایه‌ی خود»، یعنی بازتاب خود) آفرید؛ به صورتِ الوهیم او را آفرید؛ مذکر و مؤنث ایشان را آفرید»، که این در باطن‌گرایی اسلامی به تعادل عددیِ آدم و حوا با الله ترجمه می‌شود (قس. رمزپردازی صلیب، فصل III).

۱۶۰. اصطلاح چینی Jen را، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، می‌توان هم به «انسان» و هم به «بشریت» ترجمه کرد، با این فهم که مقصود از بشریت پیش از هر چیز طبیعت انسانی است، و نه صرفاً مجموعه‌ی انسان‌ها؛ در مورد «انسان حقیقی»، «انسان» و «بشریت» کاملاً معادل‌اند، زیرا او طبیعت انسانی را در تمام امکاناتش به طور کامل تحقق بخشیده است.

تمام حالتِ وجودیِ او را در بر می‌گرفت، همان‌گونه که آسمان تمام تجلی را در بر می‌گیرد (زیرا در واقع این مرکز است که همه چیز را در خود دارد)، او به نوعی همه‌ی آن موجودات را به مثابه امکانات جزئیِ مندرج در طبیعتِ خویش، در خود می‌فهمید[۱۶۱]؛ و به همین دلیل است [۸۶] که انسان، به عنوان سومین اصطلاحِ سه‌گانه‌ی کبیر، در عمل نمایانگر مجموعه‌ی تمام موجودات متجلی است.

«مکانی» که این «انسان حقیقی» در آن جای دارد، نقطه‌ی مرکزی‌ای است که نیروهای آسمان و زمین در آن به طور فعلی متحد می‌شوند؛ بنابراین، او به همان دلیل، محصولِ مستقیم و کاملِ اتحادِ آن دو است؛ و باز به همین دلیل است که دیگر موجودات، به عنوان تولیداتِ به نوعی ثانوی و جزئی، تنها می‌توانند از او، مطابق با درجه‌بندی‌ای نامتناهی که با دوریِ کمابیششان از همان نقطه‌ی مرکزی معین می‌شود، نشأت گیرند. از این حیث است که، همان‌طور که در ابتدا اشاره کردیم، تنها در مورد اوست که می‌توان حقیقتاً و به تمام معنا گفت که «پسر آسمان و زمین» است؛ او «به نحو احسن» و در برترین مرتبه‌ی ممکن چنین است، حال آنکه دیگر موجودات تنها از طریق مشارکت (participation) چنین‌اند، و البته خودِ او ضرورتاً وسیله‌ی این مشارکت است، زیرا تنها در طبیعتِ اوست که آسمان و زمین، اگر نه در خود، دست‌کم از طریق تأثیرات متناظرشان در حوزه‌ی وجودی‌ای که حالت انسانی به آن تعلق دارد، بی‌واسطه متحد می‌شوند[۱۶۲].

همان‌طور که در جای دیگری توضیح داده‌ایم[۱۶۳]، آیین تشرف، در بخش نخستین خود، یعنی بخشی که حقیقتاً به امکانات حالت انسانی مربوط می‌شود و آنچه را «اسرار صغیر» (petits mystères) می‌نامند، تشکیل می‌دهد، [۸۷] دقیقاً بازگرداندنِ «حالت نخستین» (état primordial) را هدف خود قرار داده است؛ به بیان دیگر، از طریق این آیین تشرف، اگر به طور فعلی تحقق یابد، انسان از وضعیت «از مرکز گریخته‌ای» (décentrée) که اکنون وضعیت اوست، به جایگاه مرکزی‌ای که به طور بهنجار باید به او تعلق داشته باشد، بازگردانده می‌شود، و در تمام امتیازات ذاتیِ این جایگاه مرکزی، بازاستقرار می‌یابد. بنابراین، «انسان حقیقی» کسی است که به طور فعلی به غایتِ «اسرار صغیر»، یعنی به خودِ کمالِ حالت انسانی، رسیده است؛ بدین وسیله، او از آن پس به طور قطعی در «میانه‌ی نامتغیر» (l'Invariable Milieu یا Tchoung-young) استقرار یافته است، و از آن لحظه از فراز و نشیب‌های «چرخ کیهانی» می‌رهد، زیرا مرکز در حرکت چرخ مشارکت نمی‌کند، بلکه نقطه‌ی ثابت و نامتغیری است که این حرکت پیرامون آن صورت می‌گیرد[۱۶۴]. بدین ترتیب، «انسان حقیقی»، بی‌آنکه هنوز به مرتبه‌ی متعالی که غایت نهایی آیین تشرف و غایت «اسرار کبیر» (grands mystères) است، رسیده باشد، از آنجا که از محیط به مرکز، از «ظاهر» به «باطن» گذر کرده است، نسبت به این جهانی که جهانِ اوست[۱۶۵]، حقیقتاً کارکردِ «محرک لایتحرک» (moteur immobile) را

۱۶۱. به همین دلیل است که، مطابق با رمزپردازی سِفر پیدایش (۲: ۱۹-۲۰)، آدم می‌توانست حقیقتاً تمام موجودات این جهان را «نام نهد»، یعنی طبیعتِ خاصِ هر یک را، به کامل‌ترین معنای این کلمه (که همزمان متضمن تعین و تحقق است)، تعریف کند؛ طبیعتی که او آن را بی‌واسطه و در باطن، به مثابه تابعی از طبیعتِ خویش می‌شناخت. — در این امر، مانند همه‌ی امور دیگر، فرمانروا، در سنت خاور دور، باید نقشی متناظر با نقشِ «انسان نخستین» ایفا کند: «شاهزاده‌ای خردمند به اشیاء نام‌هایی را می‌دهد که شایسته‌ی آن‌هاست، و با هر چیزی باید مطابق با معنای نامی که او به آن می‌دهد، رفتار شود» (لیون-یو، فصل XIII).

۱۶۲. این قید اخیر به دلیل تمایزی که باید میان «انسان حقیقی» و «انسان استعلایی»، یا میان انسان فردیِ کامل به خودی خود و «انسان کلی» قائل شد، ضروری است.

۱۶۳. رجوع کنید به‌ویژه به تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XXXIX.

۱۶۴. قس. رمزپردازی صلیب، فصل XXVIII، و تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLVI

۱۶۵. می‌توان گفت که او دیگر به این جهان تعلق ندارد، بلکه برعکس، این جهان است که به او تعلق دارد.

ایفا می‌کند، که «کنشِ حضوریِ» (action de présence) او، در حوزه‌ی خویش، از فعالیتِ «بی‌کنشِ» (non-agissante) آسمان تقلید می‌کند[166].

۱۶۶. دست‌کم عجیب است که می‌بینیم در غرب و در قرن هجدهم، مارتینس دِ پاسکوآلی برای خود مدعی صفتِ «انسان حقیقی» می‌شود؛ چه به حق و چه به ناحق، در هر حال می‌توان پرسید که او چگونه از این اصطلاح مشخصاً تائوئیستی، که البته به نظر می‌رسد تنها اصطلاحی از این دست باشد که او به کار برده، آگاه شده است.

فصل دهم

انسان و عوالم سه‌گانه

هنگامی که امور سه‌تاییِ (ternaires) سنتی گوناگون را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، اگر حقیقتاً امکان مطابقت اصطلاح به اصطلاح (terme à terme) میان آن‌ها وجود داشته باشد، باید به خوبی مراقب بود که از آن نتیجه نگیریم که اصطلاحات متناظر لزوماً این‌همان‌اند، و این حتی در مواردی که برخی از این اصطلاحات نام‌هایی مشابه دارند نیز صادق است، زیرا ممکن است این نام‌ها از طریق انتقال قیاسی (transposition analogique) در مراتب متفاوتی به کار رفته باشند. این ملاحظه به‌ویژه در مورد مقایسه‌ی سه‌گانه‌ی کبیرِ خاور دور با تْری‌بْهووَنَه (Tribhuvana) هندو ضروری است: «عوالم سه‌گانه» که این دومی را تشکیل می‌دهند، همان‌طور که می‌دانیم، زمین (بْهو)، جوّ (بْهووَس) و آسمان (سْوَر) هستند؛ اما آسمان و زمین در اینجا به هیچ وجه تیئن و تی سنت خاور دور، که همواره با پوروشا و پراکْریتیِ سنت هندو مطابقت دارند، نیستند[۱۶۷]. در واقع، در حالی که این دو بیرون از تجلی قرار دارند و مبادی بی‌واسطه‌ی آن هستند، «عوالم سه‌گانه» برعکس، نمایانگر مجموعه‌ی خودِ تجلی‌اند، که به سه مرتبه‌ی بنیادین خود تقسیم شده است؛ مراتبی که [۸۹] به ترتیب، حوزه‌ی تجلی غیرصوری (manifestation informelle)، حوزه‌ی تجلی لطیف (manifestation subtile)، و حوزه‌ی تجلی کثیف یا جسمانی (manifestation grossière ou corporelle) را تشکیل می‌دهند.

با این وصف، برای توجیه کاربرد اصطلاحاتی که در هر دو مورد ناچاریم آن‌ها را با همان واژگان «آسمان» و «زمین» ترجمه کنیم، کافی است به این نکته توجه کنیم که تجلی غیرصوری آشکارا آن است که در آن تأثیرات آسمانی غلبه دارند؛ و تجلی کثیف آن است که در آن تأثیرات زمینی، به معنایی که پیش‌تر به این عبارات دادیم، غلبه دارند؛ همچنین می‌توان گفت، که به همان معناست، که اولی در جانب ذات (essence) و دومی در جانب جوهر (substance) قرار می‌گیرد، بی‌آنکه البته به هیچ وجه امکان این‌همان دانستن آن‌ها با خودِ ذات و جوهرِ کلی وجود داشته باشد[۱۶۸]. و اما تجلی لطیف، که «عالم واسط» (آنتاریکشا) را تشکیل می‌دهد، در واقع از این حیث، اصطلاحی میانی است، و از دو مقوله‌ی تأثیرات مکمل، به نسبت‌هایی نشأت می‌گیرد که نمی‌توان گفت، دست‌کم در مورد مجموعه‌ی آن، یکی به روشنی بر دیگری غلبه دارد، هرچند در پیچیدگی بسیار زیادش، حاوی عناصری است که می‌توانند به جانب ذاتی یا جانب جوهریِ تجلی نزدیک‌تر باشند، اما در هر حال،

---

۱۶۷. قس. انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصول XII و XIV.

۱۶۸.به طور ضمنی در این باب اشاره می‌کنیم که خودِ خصلت‌های «پدرانه» و «مادرانه» که در فصل پیشین از آن‌ها سخن گفتیم، گاهی به شیوه‌ای مشابه منتقل می‌شوند: برای نمونه، هنگامی که از «پدرانِ بالا» و «مادرانِ پایین» سخن به میان می‌آید، چنان‌که به‌ویژه در برخی رسائل عربی با آن روبرو می‌شویم، «پدران» همان آسمان‌ها هستند که به طور متمایز نگریسته می‌شوند، یعنی حالات غیرصوری یا روحانی که موجودی مانند فرد انسانی، ذاتِ خود را از آن‌ها می‌گیرد، و «مادران» همان عناصری هستند که «عالم زیر ماه» از آن‌ها تشکیل شده است، یعنی عالم جسمانی که زمین نمایانگر آن است، از آن حیث که جوهرِ همان موجود را فراهم می‌کند؛ این اصطلاحاتِ «ذات» و «جوهر» طبیعTa در اینجا به معنایی نسبی و جزئی‌شده به کار رفته‌اند.

نسبت به تجلی غیرصوری، همواره در جانب جوهر قرار دارند، و برعکس، نسبت به تجلی کثیف، در جانب ذات قرار دارند.

[۹۰]

اصطلاح میانیِ تْری‌بْهووَنَه را دست‌کم به هیچ وجه نمی‌توان با اصطلاح میانیِ سه‌گانه‌ی کبیر، یعنی انسان، اشتباه گرفت، هرچند با آن نسبتی دارد که، هرچند بی‌درنگ آشکار نیست، با این حال واقعی است، و ما در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد؛ در واقع، این دو از هر حیث، نقش یکسانی را ایفا نمی‌کنند. در واقع، اصطلاح میانیِ سه‌گانه‌ی کبیر، حقیقتاً محصول یا برآیند (produit ou la résultante) دو اصطلاح طرفینی است، که این امر با نام سنتی آن یعنی «پسر آسمان و زمین» بیان می‌شود؛ در اینجا، برعکس، تجلی لطیف تنها از تجلی غیرصوری نشأت می‌گیرد، و تجلی کثیف به نوبه‌ی خود از تجلی لطیف نشأت می‌گیرد، یعنی هر اصطلاح، در مرتبه‌ی نزولی، مبدأ بی‌واسطه‌ی خود را در اصطلاح پیش از خود دارد. بنابراین، تطابق میان این دو امر سه‌تایی را نمی‌توان به طور معتبر از حیثِ این مرتبه‌ی تولیدِ اصطلاحات برقرار کرد؛ این تطابق تنها می‌تواند به نوعی «به نحو ایستا» (statiquement) برقرار شود، آنگاه که، سه اصطلاح پیشاپیش تولید شده‌اند و دو اصطلاح طرفینی، به طور نسبی با ذات و جوهر در حوزه‌ی تجلی کلی، هنگامی که این تجلی در مجموعه‌اش به مثابه دارای ساختاری قیاس‌پذیر با ساختار یک موجود جزئی، یعنی حقیقتاً به مثابه «عالم کبیر» (macrocosme)، نگریسته شود، مطابقت دارند.

لازم نیست که دوباره به تفصیل در باب قیاسِ ساختاریِ «عالم کبیر» و «عالم صغیر» (microcosme)، که پیش‌تر در پژوهش‌های دیگر به قدر کافی در باب آن توضیح داده‌ایم، سخن بگوییم؛ آنچه بیش از هر چیز باید در اینجا به یاد داشت، این است که موجودی مانند انسان، به عنوان «عالم صغیر»، ضرورتاً باید از «عوالم سه‌گانه» بهره‌مند باشد و در خود عناصری داشته باشد که به ترتیب با آن‌ها مطابقت دارند؛ و در واقع، همان تقسیم عمومیِ سه‌تایی بر او نیز قابل اطلاق است: او از طریق [۹۱] روح (esprit) به حوزه‌ی تجلی غیرصوری، از طریق نفس (âme) به حوزه‌ی تجلی لطیف، و از طریق جسم (corps) به حوزه‌ی تجلی کثیف تعلق دارد؛ کمی بعد با تفصیل بیشتری به این نکته بازخواهیم گشت، زیرا این فرصتی است تا به شیوه‌ای دقیق‌تر، روابط امور سه‌تایی گوناگونی را که از مهم‌ترین اموری هستند که می‌توان در نظر گرفت، نشان دهیم. البته این انسان است، و مقصود از آن بیش از هر چیز «انسان حقیقی» یا به کمال‌تحقق‌یافته است، که بیش از هر موجود دیگری، حقیقتاً «عالم صغیر» است، و این نیز به دلیل جایگاه «مرکزی» اوست، که او را به مثابه تصویری یا بهتر بگوییم «مجموعه‌ای» (somme به معنای لاتین کلمه) از کل مجموعه‌ی تجلی می‌سازد؛ طبیعت او، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، طبیعتِ تمام دیگر موجودات را در خود ترکیب (synthétise) می‌کند، به طوری که هیچ چیز در تجلی یافت نمی‌شود که در انسان، تمثیل و تطابقِ خود را نداشته باشد. این صرفاً شیوه‌ای از سخن گفتنِ کمابیش «استعاری» نیست، آن‌گونه که مدرن‌ها بیش از حد مایل‌اند بپندارند، بلکه بیانِ حقیقتی دقیق است که بخش قابل توجهی از علوم سنتی بر آن استوار است؛ به‌ویژه، توضیحِ همبستگی‌هایی که به «اثباتی‌ترین» (positive) شکل میان دگرگونی‌های مرتبه‌ی انسانی و دگرگونی‌های مرتبه‌ی کیهانی وجود دارد، در همین‌جا نهفته است؛ همبستگی‌هایی که سنت خاور دور شاید حتی بیش از هر سنت دیگری بر آن‌ها تأکید می‌ورزد تا به طور عملی تمام کاربردهایی را که در بر دارند، از آن‌ها استخراج کند.

از سوی دیگر، ما به نسبتِ خاص‌تری میان انسان و «عالم واسط» اشاره کردیم، که می‌توان آن را نسبتِ «کارکردی» (« de » fonction) نامید: انسان، که میان آسمان و زمین قرار گرفته است، نه فقط به معنای مبدئی‌ای که این دو در سه‌گانه‌ی کبیر دارند، بلکه همچنین به معنای تخصصی‌تری که در تْری‌بْهووَنَه دارند، یعنی [۹۲] میان عالم روحانی و عالم جسمانی، و از طریق ساختارش همزمان از هر دو بهره‌مند است، به همین دلیل، نسبت به مجموعه‌ی کیهان، نقشی واسطه‌ای، قابل قیاس با نقشی که نفس در موجود زنده میان روح و جسم دارد، ایفا می‌کند. حال، آنچه در این باب به‌ویژه شایان ذکر است، این است که، دقیقاً، در حوزه‌ی واسطه‌ای که مجموعه‌ی آن نفس، یا «صورت لطیف» نامیده می‌شود، عنصری یافت می‌شود که حقیقتاً مشخصه‌ی فردیت انسانی به خودی خود است، و آن «ذهن» (manas) است، به طوری که، می‌توان گفت، این عنصرِ خاصِ انسانی در انسان همان جایگاهی را دارد که خودِ انسان در کیهان دارد.

از این پس به آسانی می‌توان دریافت که کارکردی که نسبت به آن، تطابقِ انسان با اصطلاح میانیِ تْری‌بْهووَنَه، یا با نفسی که نمایانگر آن در موجود زنده است، برقرار می‌شود، حقیقتاً کارکردِ «واسطه‌گری» (médiation) است: مبدأ نفسانی غالباً «واسطه» (médiateur) میان روح و جسم خوانده شده است[۱۶۹]؛ و به همین ترتیب، انسان حقیقتاً نقشِ «واسطه» میان آسمان و زمین را دارد، چنان‌که در ادامه به تفصیل بیشتری توضیح خواهیم داد. تنها از این حیث، و نه از آن حیث که انسان «پسر آسمان و زمین» است، می‌توان تطابقی اصطلاح به اصطلاح میان سه‌گانه‌ی کبیر و تْری‌بْهووَنَه برقرار کرد، بی‌آنکه البته این تطابق به هیچ وجه متضمن این‌همانیِ اصطلاحات یکی با اصطلاحات دیگری باشد؛ این همان دیدگاهی است که ما آن را «ایستا» (statique) نامیدیم، تا آن را از دیدگاهی که می‌توان آن را «تکوینی» (génétique)[۱۷۰] نامید، یعنی [۹۳] دیدگاهی که به مرتبه‌ی تولیدِ اصطلاحات مربوط می‌شود و تطابقی از این دست در آن دیگر ممکن نیست، متمایز کنیم، چنان‌که از طریق ملاحظات بعدی باز هم روشن‌تر خواهد شد.

---

۱۶۹. در اینجا به‌ویژه می‌توان «واسطه‌ی شکل‌پذیرِ» (médiateur plastique) کادورث را به یاد آورد.

۱۷۰. هرچند «ایستا» معمولاً در تقابل با «پویا» (dynamique) قرار می‌گیرد، ما ترجیح می‌دهیم در اینجا واژه‌ی «پویا» را به کار نبریم، که هرچند مطلقاً نادرست نیست، با این حال آنچه را که مورد بحث است، به قدر کافی روشن بیان نمی‌کند.

فصل یازدهم

«روح»، «نفس»، «جسم»
(Spiritus, Anima, Corpus)

تقسیم سه‌تایی، عمومی‌ترین و در عین حال ساده‌ترین تقسیمی است که می‌توان برای تعریفِ ساختارِ یک موجود زنده، و به‌ویژه ساختار انسان، برقرار کرد، زیرا بدیهی است که ثنویت دکارتیِ «روح» (esprit) و «جسم» (corps)، که به نوعی خود را بر تمام اندیشه‌ی متجدد غربی تحمیل کرده است، به هیچ وجه نمی‌تواند با واقعیت مطابقت داشته باشد؛ ما پیش‌تر در جای دیگری به قدر کافی بر این نکته تأکید کرده‌ایم که نیازی به بازگشت به آن در اینجا نباشد. تمایزِ روح، نفس (âme) و جسم، البته، همان تمایزی است که به اتفاق آراء توسط تمام آموزه‌های سنتی غرب، چه در دوران باستان و چه در قرون وسطی، پذیرفته شده بود؛ اینکه بعدها کار به جایی رسید که این تمایز تا بدان حد فراموش شد که دیگر در اصطلاحاتِ «روح» و «نفس» جز نوعی مترادف، آن هم بسیار مبهم، نمی‌دیدند، و آن‌ها را بی‌تمایز به جای یکدیگر به کار می‌بردند، حال آنکه این دو حقیقتاً بر واقعیت‌هایی از مراتبی کاملاً متفاوت دلالت دارند، شاید یکی از شگفت‌انگیزترین نمونه‌هایی باشد که می‌توان از آشفتگی‌ای که مشخصه‌ی ذهنیت متجدد است، ارائه داد. این خطا البته پیامدهایی دارد که همگی صرفاً نظری نیستند، و بدیهی است که از این حیث خطرناک‌تر نیز هست[۱۷۱]؛ اما این آن چیزی نیست که [۹۵] در اینجا باید به آن بپردازیم، و ما تنها می‌خواهیم، در مورد تقسیم سه‌تاییِ سنتی، نکاتی را که پیوندی مستقیم‌تر با موضوع پژوهش ما دارند، روشن سازیم.

این تمایزِ روح، نفس و جسم، هم بر «عالم کبیر» (macrocosme) و هم بر «عالم صغیر» (microcosme) اطلاق شده است، زیرا ساختارِ یکی قیاس‌پذیر (analogue) با ساختارِ دیگری است، به طوری که ضرورتاً باید در هر دو سو، عناصری را یافت که به طور دقیق با یکدیگر مطابقت دارند. این ملاحظه، نزد یونانیان، به نظر می‌رسد که بیش از هر چیز به آموزه‌ی کیهان‌شناختیِ فیثاغورسیان پیوند دارد، که البته در واقع تنها تعالیم بسیار کهن‌تری را «باز-تطبیق» (réadapter) می‌کرد؛ افلاطون از این آموزه الهام گرفته و بسیار بیش از آنچه معمولاً تصور می‌شود، از آن پیروی کرده است، و بخشی از طریقِ واسطه‌گریِ اوست که چیزی از آن به فلاسفه‌ی بعدی، مانند رواقیان، منتقل شده است، که البته دیدگاه بسیار ظاهری‌ترِ (exotérique) آن‌ها، غالباً مفاهیم مورد بحث را مثله و تحریف کرده است. فیثاغورسیان امر چهارتاییِ (quaternaire) بنیادینی را در نظر می‌گرفتند که نخست شامل مبدأ، که نسبت به کیهان استعلایی است، سپس روح و نفسِ کلی، و سرانجام هیولیٰ (Hylê) نخستین بود[۱۷۲]؛ شایان ذکر است که این دومی، به عنوان

۱۷۱. رجوع کنید به سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXXV.

۱۷۲. قس. با آغازِ رسائل اخوان الصفا، که حاوی شرح بسیار روشنی از این آموزه‌ی فیثاغورسی است.

قوه‌ی محض، نمی‌تواند با جسم همانند دانسته شود، و بیشتر با «زمینِ» سه‌گانه‌ی کبیر مطابقت دارد تا با زمینِ تْری‌بْهووَنَه، حال آنکه روح و نفسِ کلی، آشکارا دو اصطلاح دیگرِ این دومی را به یاد می‌آورند. و اما مبدأ استعلایی، از برخی جهات با «آسمانِ» سه‌گانه‌ی کبیر مطابقت دارد، اما با این حال، از سوی دیگر، با وجود یا وحدت متافیزیکی، [۹۶] یعنی با تای-کی نیز این‌همان است؛ به نظر می‌رسد در اینجا تمایز روشنی وجود ندارد، که البته شاید دیدگاهی که امر چهارتاییِ مورد بحث بر اساس آن برقرار شده بود و بسیار کمتر متافیزیکی تا کیهان‌شناختی بود، چنین تمایزی را ایجاب نمی‌کرد. به هر روی، رواقیان این تعلیم را در جهتی «طبیعت‌گرایانه» (naturaliste) تحریف کردند، و مبدأ استعلایی را از نظر دور داشتند، و دیگر جز «خدایی» درون‌ماندگار (immanent) را در نظر نمی‌گرفتند که برای آن‌ها، صرفاً و مطلقاً با Spiritus Mundi [روح جهان] همانند می‌شد؛ نمی‌گوییم با Anima Mundi [نفس جهان]، برخلاف آنچه برخی از مفسرانشان که تحت تأثیر آشفتگی مدرنِ روح و نفس قرار گرفته‌اند، به نظر می‌رسد بپندارند، زیرا در واقع، برای آن‌ها نیز، همانند کسانی که با وفاداری بیشتری از آموزه‌ی سنتی پیروی می‌کردند، این Anima Mundi هرگز جز نقشی صرفاً «صانعانه» (démiurgique)، به دقیق‌ترین معنای این کلمه، در تکوین کیهان از هیولیٰ نخستین، نداشته است.

گفتیم تکوین کیهان، اما شاید دقیق‌تر باشد که در اینجا بگوییم تکوینِ Corpus Mundi [جسم جهان]، نخست به این دلیل که کارکردِ «صانعانه» در واقع حقیقتاً کارکردی «صورت‌بخش» (formatrice)[۱۷۳] است، و سپس به این دلیل که، به معنایی، خودِ روح و نفسِ کلی نیز بخشی از کیهان‌اند؛ به معنایی، زیرا در حقیقت، آن‌ها را می‌توان از دو دیدگاه نگریست، که باز هم به نوعی با آنچه پیش‌تر دیدگاه «تکوینی» و دیدگاه «ایستا» نامیدیم، مطابقت دارند، یعنی یا به عنوان «مبادی» (به معنایی نسبی)، یا به عنوان «عناصرِ» سازنده‌ی وجودِ «کیهان‌کلان». [۹۷] این از آنجا ناشی می‌شود که، از آنجا که سخن از حوزه‌ی وجود متجلی است، ما در این سویِ تمایزِ ذات و جوهر قرار داریم؛ از جانب «ذاتی»، روح و نفس، در مراتب متفاوت، به مثابه «بازتاب‌های» خودِ مبدأ تجلی هستند؛ از جانب «جوهری»، برعکس، به مثابه «محصولاتی» برگرفته از مادۀ نخستین (materia prima) ظاهر می‌شوند، هرچند خود، محصولاتِ بعدیِ آن را در جهت نزولی معین می‌کنند[۱۷۴]، و این از آن روست که، برای آنکه به طور فعلی در عالم متجلی جای گیرند، باید خود به بخشی جدایی‌ناپذیر از تجلی کلی بدل شوند. نسبتِ این دو دیدگاه به طور نمادین با مکملیتِ شعاع نورانی و سطح بازتاب نمایندگی می‌شود، که هر دو برای پدید آمدن یک تصویر ضروری‌اند، به طوری که، از یک سو، تصویر حقیقتاً بازتابی از خودِ منبع نورانی است، و از سوی دیگر، در مرتبه‌ی واقعیتی جای می‌گیرد که با سطح بازتاب مشخص می‌شود[۱۷۵]؛ برای به کار بردن زبانِ سنت خاور دور، شعاع نورانی در اینجا با تأثیرات آسمانی و سطح بازتاب با تأثیرات زمینی مطابقت دارد، که این به خوبی با ملاحظه‌ی وجه «ذاتی» و وجه «جوهریِ» تجلی منطبق است[۱۷۶].

---

۱۷۳. شایان ذکر است که می‌گوییم «صورت‌بخش» و نه «آفریننده»؛ این تمایز دقیق‌ترین معنای خود را خواهد یافت اگر در نظر گیریم که چهار اصطلاحِ امر چهارتاییِ فیثاغورسی را می‌توان به ترتیب با «عوالم چهارگانه‌ی» کابالای عبری در تطابق قرار داد.

۱۷۴. در این باب یادآوری می‌کنیم که، مطابق با آموزه‌ی هندو، بودهی (Buddhi)، که عقل محض است و به این عنوان، با Spiritus و تجلی غیرصوری مطابقت دارد، خود نخستینِ محصولاتِ پراکْریتی است، و همزمان، از سوی دیگر، نخستین مرتبه‌ی تجلیِ آتما یا مبدأ استعلایی است (رجوع کنید به انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصل VII).

۱۷۵. رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل XXIV.

طبیعتاً، این ملاحظاتی که [۹۸] به مناسبت ساختارِ «عالم کبیر» بیان کردیم، در مورد روح و نفس در «عالم صغیر» نیز کاملاً صادق است؛ تنها جسم است که هرگز نمی‌توان آن را حقیقتاً یک «مبدأ» دانست، زیرا، از آنجا که غایت و اصطلاح نهاییِ تجلی است (این، البته، در مورد جهانِ ما یا حالتِ وجودیِ ما صادق است)، تنها «محصول» است و به هیچ وجه نمی‌تواند «تولیدکننده» شود. از طریق این خصلت، جسم، به کامل‌ترین شکلی که در مرتبه‌ی متجلی ممکن است، انفعالِ جوهری را بیان می‌کند؛ اما، همزمان، از این طریق، به روشن‌ترین شکل، از خودِ جوهر، که به عنوان مبدأ «مادرانه» در تولیدِ تجلی مشارکت می‌کند، متمایز می‌شود. از این حیث، امر سه‌تاییِ روح، نفس و جسم، می‌توان گفت، به گونه‌ای دیگر از امور سه‌تاییِ متشکل از دو اصطلاح مکمل و به نوعی متقارن و محصولی که جایگاهی واسطه میان آن دو اشغال می‌کند، تشکیل شده است؛ در این مورد (و همچنین، بدیهی است، در موردِ تْری‌بْهووَنَه که دقیقاً با آن مطابقت دارد)، دو اصطلاح نخست نسبت به اصطلاح سوم در یک سو قرار می‌گیرند، و اگرچه این سومی را در مجموع می‌توان باز هم محصولِ آن دو دانست، اما آن دو دیگر در این تولید، نقشی متقارن ایفا نمی‌کنند: جسم، مبدأ بی‌واسطه‌ی خود را در نفس دارد، اما تنها به طور غیرمستقیم و از طریق واسطه‌گریِ نفس از روح نشأت می‌گیرد. تنها زمانی که وجود را به طور کامل تشکیل‌یافته در نظر گیریم، یعنی از دیدگاهی که آن را «ایستا» نامیدیم، با دیدنِ روح به عنوان وجه «ذاتیِ» آن و جسم به عنوان وجه «جوهریِ» آن، می‌توان از این حیث، تقارنی یافت، نه دیگر میان دو اصطلاح نخستِ امر سه‌تایی، بلکه میان اصطلاح اول و آخر؛ نفس در آن صورت، از همین حیث، [۹۹] واسطه‌ی میان روح و جسم است (و این همان چیزی است که نام‌گذاری آن به عنوان مبدأ «واسطه»، که پیش‌تر به آن اشاره کردیم، را توجیه می‌کند)، اما با این حال، به عنوان اصطلاح دوم، الزاماً مقدم بر اصطلاح سوم است[۱۷۷]، و در نتیجه، به هیچ وجه نمی‌توان آن را محصول یا برآیندِ دو اصطلاح طرفینی دانست.

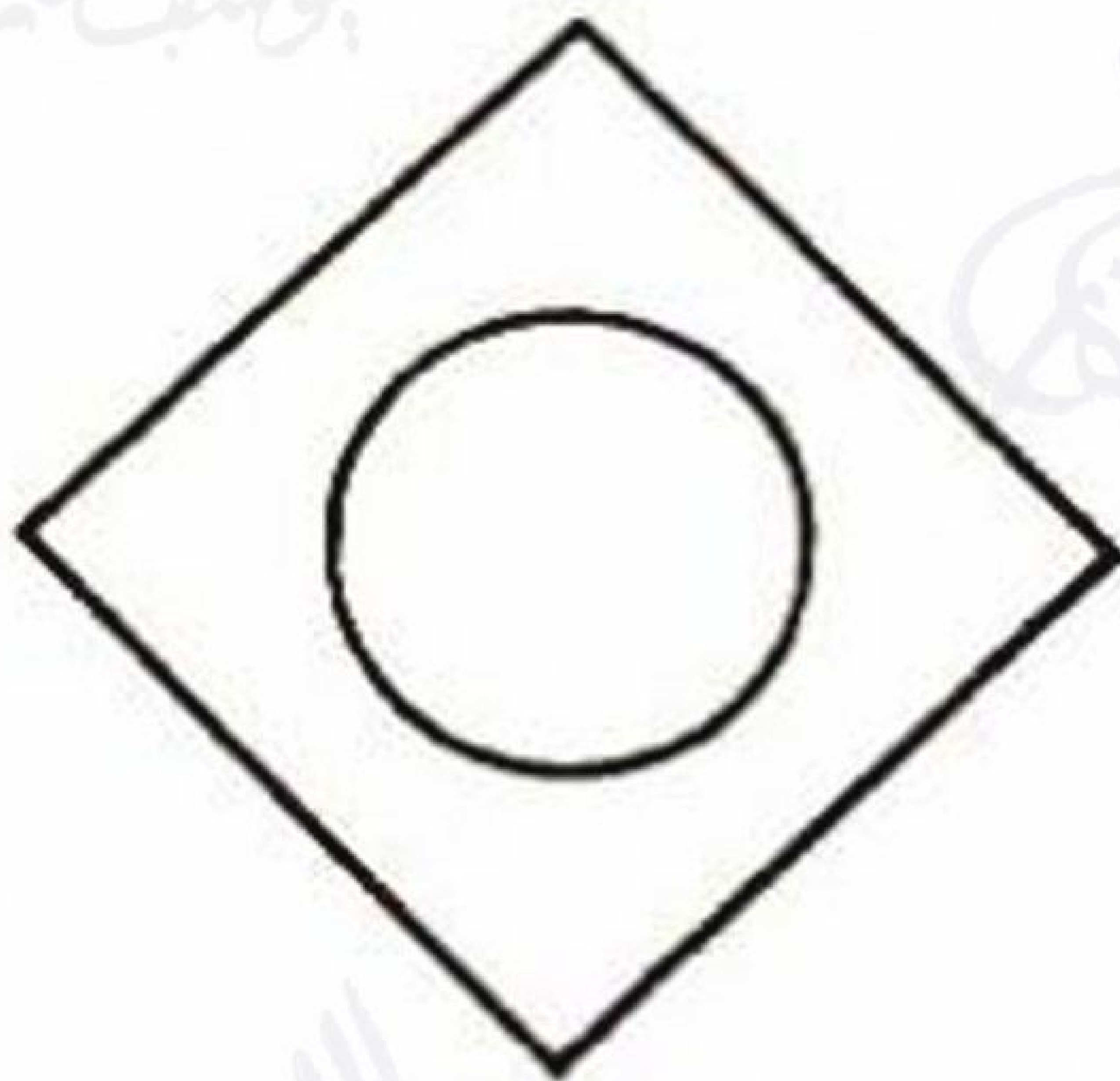


Fig. 15

---

۱۷۶. شعاع نورانی و سطح بازتاب دقیقاً با خط عمودی و خط افقی، که برای نمادپردازی به ترتیب آسمان و زمین به کار رفته‌اند، مطابقت دارند (رجوع کنید به بالا، شکل ۷).

۱۷۷. بدیهی است که در اینجا اساساً سخن از تقدم منطقی است، و البته سه اصطلاح به طور همزمان به عنوان عناصر سازنده‌ی وجود نگریسته می‌شوند.

پرسش دیگری نیز ممکن است مطرح شود: چگونه است که، علی‌رغم عدم تقارنی که میانشان اشاره کردیم، روح و نفس با این حال گاهی به نوعی مکمل یکدیگر در نظر گرفته می‌شوند، و روح در آن صورت عموماً مبدأ مذکر و نفس مبدأ مؤنث نگریسته می‌شود؟ زیرا، از آنجا که روح، آن چیزی است که در تجلی، به قطب ذاتی نزدیک‌تر است، نفس، نسبت به آن، در جانب جوهری قرار می‌گیرد؛ بنابراین، نسبت به یکدیگر، روح یانگ و نفس یین است، و به همین دلیل است که غالباً به ترتیب با خورشید و ماه نموده می‌شوند، که این را البته می‌توان با گفتن اینکه روح، نوری است که مستقیماً از مبدأ صادر شده، حال آنکه نفس تنها بازتابی از این نور را عرضه می‌کند، به طور کامل‌تری توجیه کرد. به علاوه، «عالم واسط»، که می‌توان آن را حوزه‌ی «نفسانی» نیز نامید، حقیقتاً محیطی است که صورت‌ها در آن تکوین می‌یابند، که این، در مجموع، به خوبی نقشی «جوهری» یا «مادرانه» را تشکیل می‌دهد؛ و این تکوین تحت کنش یا بهتر بگوییم تحت تأثیرِ روح صورت می‌گیرد، که بدین ترتیب، از این حیث، نقشی «ذاتی» یا «پدرانه» دارد؛ البته بدیهی است که در این مورد، برای روح، تنها سخن از «کنشِ حضوری» است، به تقلید از فعالیتِ «بی‌کنشِ» آسمان[۱۷۸].

[۱۰۰]

چند کلامی در باب نمادهای اصلیِ Anima Mundi می‌افزاییم: یکی از رایج‌ترین‌ها، مار است، به این دلیل که عالم «نفسانی» حوزه‌ی خاصِ نیروهای کیهانی است، که هرچند در عالم جسمانی نیز عمل می‌کنند، در خود به مرتبه‌ی لطیف تعلق دارند؛ و این طبیعتاً به آنچه پیش‌تر در باب رمزپردازی مارپیچ دوگانه و کادوسه گفتیم، پیوند می‌خورد؛ به علاوه، ثنویتِ وجوهی که نیروی کیهانی به خود می‌گیرد، به خوبی با خصلت واسطه‌ایِ این عالم «نفسانی» مطابقت دارد، که این آن را حقیقتاً محل تلاقی تأثیرات آسمانی و تأثیرات زمینی می‌سازد. از سوی دیگر، مار، به عنوان نمادِ Anima Mundi، غالباً به صورت مدورِ اوروبوروس (Ouroboros) تصویر می‌شود؛ این صورت در واقع برای مبدأ نفسانی مناسب است، از آن حیث که نسبت به عالم جسمانی، در جانب ذات قرار دارد؛ اما، البته، برعکس، نسبت به عالم روحانی، در جانب جوهر قرار دارد، به طوری که، بسته به دیدگاهی که از آن نگریسته شود، می‌تواند اوصافِ ذات یا اوصافِ جوهر را به خود گیرد، که این به نوعی به آن ظاهری از یک طبیعت دوگانه می‌بخشد. این دو وجه در نماد دیگری از Anima Mundi، که به [۱۰۱] هرمسی‌گری قرون وسطی تعلق دارد، به شیوه‌ای بسیار چشمگیر با هم جمع شده‌اند (شکل ۱۵): در آن، دایره‌ای در درون یک مربع «پویا» (animé) دیده می‌شود، یعنی مربعی که بر یکی از زوایایش قرار گرفته تا ایده‌ی حرکت را القا کند، حال آنکه مربعی که بر قاعده‌اش قرار دارد، برعکس، ایده‌ی پایداری را بیان می‌کند[۱۷۹]؛ و آنچه این شکل را از دیدگاهی که اکنون در آن قرار داریم، به‌ویژه جالب توجه می‌سازد، این است که صورت‌های مدور و مربعی که عناصرِ آن هستند، در آن معانی متناظری دارند که دقیقاً با معانی‌ای که در سنت خاور دور دارند، منطبق است[۱۸۰].

---

۱۷۸. این ملاحظات اخیر می‌توانند به فهم این نکته کمک کنند که، در رمزپردازی هرمسیِ درجه‌ی بیست و هشتم فراماسونری اسکاتلندی، Spiritus و Anima به ترتیب با چهره‌های روح‌القدس و مریم عذرا نمایانده می‌شوند، که این کاربردی با کلیت کمتر نسبت به آن کاربردی است که این دو را، آن‌گونه که در ابتدا گفتیم، با پوروشا و پراکریتی مطابقت می‌دهد. البته باید افزود که، در این مورد، آنچه به عنوان محصولِ دو اصطلاح مورد بحث نگریسته می‌شود، جسم نیست، بلکه چیزی از مرتبه‌ای دیگر است، که آن سنگ فلاسفه (Pierre philosophale) است، که غالباً در واقع با مسیح همانند دانسته می‌شود؛ و از این دیدگاه، نسبتِ آن‌ها حتی با مفهومِ مکملیت به معنای دقیق کلمه، بیش از آنچه در مورد تولیدِ تجلی جسمانی صادق است، منطبق است.

۱۷۹. قس. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XX.

۱۸۰. با مقایسه‌ی این شکل با شکل ۸، درمی‌یابیم که تصویرِ شماتیکِ «عالم واسط» به نوعی به مثابه «واژگونیِ» تصویرِ مجموعه‌ی کیهان ظاهر می‌شود؛ از این مشاهده، در مورد قوانین تجلی لطیف، می‌توان نتایج بسیار مهمی استنتاج کرد، اما نمی‌توانیم در اینجا به تفصیل به آن‌ها بپردازیم.

فصل دوازدهم

گوگرد، جیوه و نمک

ملاحظه‌ی امر سه‌تاییِ روح، نفس و جسم، ما را به طور کاملاً طبیعی به ملاحظه‌ی امر سه‌تاییِ کیمیاییِ گوگرد، جیوه و نمک[۱۸۱] رهنمون می‌شود، زیرا این دومی از جهات بسیار با آن اولی قابل قیاس است، هرچند از دیدگاهی اندکی متفاوت نشأت می‌گیرد، که این به‌ویژه در این واقعیت آشکار می‌شود که مکملیتِ دو اصطلاح نخست در آن بسیار برجسته‌تر است، و از اینجاست تقارنی که، همان‌طور که دیدیم، در مورد روح و نفس حقیقتاً وجود ندارد. یکی از دشواری‌های بزرگِ فهمِ نوشته‌های کیمیایی یا هرمسی به طور کلی، این است که همان اصطلاحات در آن‌ها غالباً در معانی متعددی، که با دیدگاه‌های گوناگون مطابقت دارند، به کار می‌روند؛ اما، اگر این امر به‌ویژه در مورد گوگرد و جیوه صادق است، با این حال این واقعیت پابرجاست که اولی پیوسته به عنوان مبدأ فاعل یا مذکر، و دومی به عنوان مبدأ [۱۰۳] منفعل یا مؤنث نگریسته می‌شود؛ و اما نمک، به نوعی خنثی است، چنان‌که شایسته‌ی محصولِ دو مبدأ مکمل است، که در آن، گرایش‌های معکوسِ ذاتیِ طبایع متناظرشان به تعادل می‌رسند.

بدون ورود به جزئیاتی که در اینجا بی‌مورد خواهد بود، می‌توان گفت که گوگرد، که خصلتِ فاعلِ آن، آن را با مبدأ آتشی همانند می‌سازد، ذاتاً مبدأ فعالیت درونی است، که چنان نگریسته می‌شود که از خودِ مرکزِ وجود پرتو می‌افکند. در انسان، یا به شباهت با او، این نیروی درونی غالباً به نوعی با قدرتِ اراده این‌همان دانسته می‌شود؛ البته این تنها به این شرط دقیق است که اراده را به معنایی بسیار عمیق‌تر از معنای روان‌شناختیِ عادی آن، و به شیوه‌ای قیاس‌پذیر با شیوه‌ای که برای نمونه می‌توان از «اراده‌ی الهی[۱۸۲]» یا، مطابق با اصطلاحات خاور دور، از «اراده‌ی آسمان» سخن گفت، فهمید، زیرا منشأ آن حقیقتاً «مرکزی» است، حال آنکه هر آنچه روان‌شناسی در نظر می‌گیرد، صرفاً «پیرامونی» است و در واقع تنها به دگرگونی‌های سطحیِ وجود مربوط می‌شود. البته به عمد در اینجا به «اراده‌ی آسمان» اشاره می‌کنیم، زیرا گوگرد، هرچند نمی‌توان آن را با خودِ آسمان همانند دانست، با این حال به واسطه‌ی «باطنیتش»، دست‌کم آشکارا به مقوله‌ی تأثیرات آسمانی تعلق دارد؛ و در مورد این‌همانیِ آن با اراده، می‌توان گفت که، اگر این امر حقیقتاً در مورد انسان عادی (که روان‌شناسی منحصراً او را موضوع مطالعه‌ی خود قرار می‌دهد) قابل اطلاق نیست، برعکس، در مورد «انسان حقیقی»، که خود در مرکزِ همه چیز جای دارد، و اراده‌اش در نتیجه، ضرورتاً با «اراده‌ی آسمان» متحد است، کاملاً موجه است[۱۸۳].

[۱۰۴]

۱۸۱. نیازی به گفتن نیست که در اینجا به هیچ وجه سخن از اجسامی که در شیمی مبتذل همین نام‌ها را دارند، و نه از هیچ جسم دیگری، نیست، بلکه سخن از مبادی است.

۱۸۲. در این باب اشاره می‌کنیم که واژه‌ی یونانی theion، که نام گوگرد است، همزمان به معنای «الهی» نیز هست.

و اما جیوه، انفعالِ آن، در همبستگی با فعالیتِ گوگرد، آن را به عنوان مبدأ مرطوب[۱۸۴] می‌نمایاند؛ و چنان نگریسته می‌شود که از بیرون واکنش نشان می‌دهد، به طوری که از این حیث، نقشِ نیرویِ گریز به مرکز و فشاری را ایفا می‌کند، که با کنشِ گریز از مرکز و انبساطیِ گوگرد در تقابل قرار می‌گیرد و به نوعی آن را محدود می‌سازد. از طریق تمام این خصلت‌های متناظرِ مکمل، یعنی فعالیت و انفعال، «باطنیت» و «ظاهریت»، انبساط و انقباض، می‌بینیم که، برای بازگشت به زبان خاور دور، گوگرد یانگ و جیوه یین است، و اگر اولی به مرتبه‌ی تأثیرات آسمانی مربوط می‌شود، دومی باید به مرتبه‌ی تأثیرات زمینی مربوط شود. با این حال، باید به خوبی مراقب بود که جیوه در حوزه‌ی جسمانی جای نمی‌گیرد، بلکه در حوزه‌ی لطیف یا «نفسانی» جای دارد: می‌توان، به دلیل خصلتِ «ظاهریتش»، آن را نمایانگر «محیط» (ambiance) دانست، که در آن صورت، این محیط باید به مثابه متشکل از مجموعه‌ی جریان‌های نیروی کیهانیِ دوگانه‌ای که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، تصور شود[۱۸۵]. البته به دلیل طبیعت دوگانه یا [۱۰۵] وجه دوگانه‌ای که این نیرو عرضه می‌کند، و به مثابه خصلتی ذاتی برای هر آنچه به «عالم واسط» تعلق دارد، است که جیوه، هرچند عمدتاً به عنوان مبدأ مرطوب نگریسته می‌شود، چنان‌که گفتیم، با این حال گاهی به عنوان «آب آتشی» (و حتی به طور متناوب به عنوان «آتش مایع»[۱۸۶]) توصیف می‌شود، و این به‌ویژه از آن حیث است که تحت کنشِ گوگرد قرار می‌گیرد، که این طبیعت دوگانه را «به فعلیت می‌رساند» (évertue) و آن را از قوه به فعل می‌آورد[۱۸۷].

از کنش درونیِ گوگرد و واکنش بیرونیِ جیوه، نوعی «تبلور» (cristallisation) حاصل می‌شود که، می‌توان گفت، حدی مشترک برای باطن و ظاهر، یا منطقه‌ای خنثی را معین می‌کند که در آن، تأثیرات متضادی که به ترتیب از یکی و دیگری نشأت می‌گیرند، با هم تلاقی کرده و پایدار می‌شوند؛ محصولِ این «تبلور»، نمک[۱۸۸] است، که با مکعب نمایندگی می‌شود، از آن حیث که این دومی همزمان هم نمونه‌ی صورت بلورین و [۱۰۶] هم نمادِ پایداری است[۱۸۹]. از آنجا که این اصطلاح سوم، در مورد تجلی فردیِ یک وجود، جداییِ باطن و ظاهر را مشخص می‌کند، برای این وجود به مثابه «پوششی» است که از طریق آن، از یک سو با «محیط» در تماس

۱۸۳. ما در ادامه، به مناسبت امر سه‌تاییِ «مشیت، اراده، سرنوشت»، به این ملاحظه‌ی اراده بازخواهیم گشت. — «انسان استعلایی»، یعنی کسی که «انسان کلی» (الانسان الکامل) را در خود تحقق بخشیده است، در زبان هرمسی‌گری اسلامی، خود، «گوگرد سرخ» (الکبریت الاحمر) نامیده می‌شود، که به طور نمادین با ققنوس نیز نمایندگی می‌شود؛ میان او و «انسان حقیقی» یا «انسان نخستین» (الانسان القدیم)، تفاوتی است که میان «عمل سرخ» و «عمل سپید»، که به ترتیب با کمالِ «اسرار کبیر» و «اسرار صغیر» مطابقت دارند، وجود دارد.

۱۸۴. به همین دلیل است که در میان نام‌های گوناگون آن، نام «رطوبت اصلی» (humide radical) نیز یافت می‌شود.

۱۸۵. در اینجا باید آنچه را پیش‌تر در باب مارپیچ دوگانه، هنگامی که به عنوان «طرح کلی محیط» نگریسته می‌شد، اشاره کردیم، به یاد آورد؛ جیوه‌ی هرمسیان در واقع همان چیزی است که «نور اختری» پاراسلسوس، یا آنچه برخی نویسندگان جدیدتر، مانند الیفاس لوی، کمابیش به درستی «عامل کبیر جادویی» نامیده‌اند، است، هرچند در واقع، به کارگیری آن در حوزه‌ی علوم سنتی بسیار فراتر از این کاربردِ فروتری است که جادو به معنای دقیق کلمه را تشکیل می‌دهد، چنان‌که البته ملاحظاتی که به مناسبت «انحلال» و «انعقادِ» هرمسی بیان کردیم، به قدر کافی نشان می‌دهد. — همچنین، در باب تفاوت هرمسی‌گری و جادو، قس. تأملاتی بر آیین تشرف، فصل XLI.

۱۸۶. جریان‌های نیروی لطیف البته می‌توانند در واقع چنین تأثیری را بر کسانی که آن‌ها را درک می‌کنند، بگذارند، و این حتی می‌تواند یکی از عللِ توهمِ «سیالی» (fluidique) بسیار رایج در مورد آن‌ها باشد، بدون آنکه به دلایل دیگری که نیز در پیدایش یا حفظ این توهم سهیم بوده‌اند، خدشه‌ای وارد شود (قس. سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XVIII).

۱۸۷. این همان چیزی است که هرمسیان آن را جیوه‌ی «پویا» یا «دوگانه» می‌نامند، تا آن را از جیوه‌ی عادی، یعنی جیوه‌ای که صرفاً و مطلقاً آن‌گونه که در خود است، در نظر گرفته می‌شود، متمایز کنند.

۱۸۸. با تشکیلِ نمک به معنای شیمیایی کلمه قیاسی وجود دارد، از آن حیث که این دومی از ترکیب یک اسید، عنصر فاعل، و یک قلیا، عنصر منفعل، تولید می‌شود، که در این مورد خاص، به ترتیب نقش‌هایی قابل قیاس با نقش‌های گوگرد و جیوه را ایفا می‌کنند، اما البته ذاتاً با آن‌ها متفاوت‌اند، از آن حیث که جسم‌اند و نه مبدأ؛ نمک خنثی است و عموماً به صورت بلورین ظاهر می‌شود، که این می‌تواند انتقال هرمسی این نام را به طور کامل توجیه کند.

است و از سوی دیگر از آن جداست؛ از این حیث، این اصطلاح با جسم مطابقت دارد، که در موردی مانند فردیت انسانی، حقیقتاً این نقشِ «پایان‌دهنده» (terminant) را ایفا می‌کند[۱۹۰]. از سوی دیگر، از آنچه گذشت، نسبتِ آشکارِ گوگرد با روح و جیوه با نفس را دیدیم؛ اما، در اینجا نیز، در مقایسه‌ی امور سه‌تاییِ گوناگون با یکدیگر، باید بیشترین توجه را داشت که تطابقِ [۱۰۷] اصطلاحاتشان ممکن است بسته به دیدگاهی که از آن نگریسته می‌شوند، متغیر باشد. در واقع، جیوه، به عنوان مبدأ «نفسانی»، با «عالم واسط» یا اصطلاح میانیِ تْری‌بْهووَنَه مطابقت دارد، و نمک، از آن حیث که، نمی‌گوییم این‌همان، اما دست‌کم قابل قیاس با جسم است، همان جایگاه طرفینی‌ای را اشغال می‌کند که حوزه‌ی تجلی کثیف اشغال می‌کند؛ اما از منظری دیگر، جایگاه متناظرِ این دو اصطلاح، معکوسِ آن به نظر می‌رسد، یعنی در آن صورت این نمک است که اصطلاح میانی می‌شود. این دیدگاه اخیر، مشخص‌ترین دیدگاهِ مفهومِ خاصِ هرمسیِ امر سه‌تاییِ مورد بحث است، به دلیل نقش متقارنی که به گوگرد و جیوه می‌دهد: نمک در آن صورت واسطه‌ی میان آن دو است، نخست به این دلیل که به مثابه برآیندِ آن‌هاست، و سپس به این دلیل که در خودِ حدِ دو حوزه‌ی «باطنی» و «ظاهری» که به ترتیب با آن دو مطابقت دارند، جای می‌گیرد؛ به این معنا، می‌توان گفت، بیش از آنکه از حیث فرآیندِ تجلی «پایان‌دهنده» باشد، از این حیث چنین است، هرچند در واقع، همزمان از هر دو حیث چنین است.

این باید به فهم این نکته کمک کند که چرا نمی‌توانیم بدون قید و شرط، نمک را با جسم این‌همان بدانیم؛ برای دقیق بودن، تنها می‌توان گفت که جسم، از منظری خاص یا در کاربردی جزئی از امر سه‌تاییِ کیمیایی، با نمک مطابقت دارد. در کاربرد دیگری که محدودیت کمتری دارد، این خودِ فردیت است که با نمک مطابقت دارد[۱۹۱]: گوگرد، در آن صورت، همواره مبدأ [۱۰۸] درونیِ وجود است، و جیوه، «محیطِ» لطیفِ یک عالم یا حالتِ وجودیِ معین است؛ فردیت (البته با این فرض که سخن از یک حالتِ تجلیِ صوری، مانند حالت انسانی، باشد) برآیندِ تلاقیِ مبدأ درونی با «محیط» است؛ و می‌توان گفت که وجود، از آن حیث که در این حالت متجلی شده است، به مثابه «پوشیده» در فردیت است، به شیوه‌ای قیاس‌پذیر با شیوه‌ای که، در مرتبه‌ای دیگر، خودِ فردیت در جسم «پوشیده» است. برای بازگشت به رمزپردازی‌ای که پیش‌تر به کار بردیم، گوگرد قابل قیاس با شعاع نورانی و جیوه با سطح بازتابِ آن است، و نمک، محصولِ تلاقیِ اولی با دومی است؛

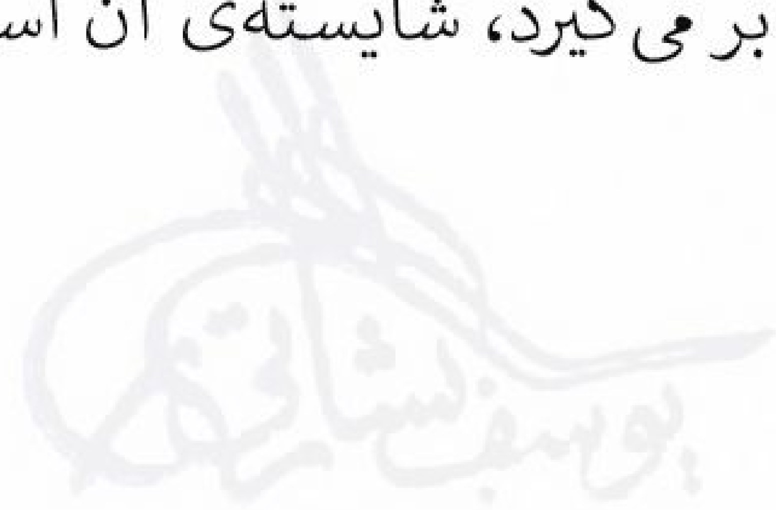
---

۱۸۹. این همان «سنگ مکعبیِ» رمزپردازی ماسونی است؛ البته باید روشن کرد که در اینجا سخن از «سنگ مکعبیِ» عادی است، و نه از «سنگ مکعبیِ نوک‌تیز» که حقیقتاً نمادِ سنگ فلاسفه است؛ هرمی که بر فراز مکعب قرار دارد، نمایانگر مبدأ روحانی‌ای است که بر پایه‌ای که نمک آن را تشکیل می‌دهد، تثبیت می‌شود. می‌توان دریافت که طرح مسطحِ این «سنگ مکعبیِ نوک‌تیز»، یعنی مربعی که مثلثی بر فراز آن قرار دارد، تنها در جایگزینی مربع به جای صلیب با علامت کیمیاییِ گوگرد تفاوت دارد؛ این دو نماد تطابق عددی یکسانی دارند، ۷ = ۳ + ۴، که در آن، عدد هفت به مثابه ترکیبی از یک امر سه‌تاییِ برتر و یک امر چهارتاییِ فروتر، که نسبت به یکدیگر نسبتاً «آسمانی» و «زمینی» هستند، ظاهر می‌شود؛ اما تغییر صلیب به مربع، «تثبیت» یا «پایدارسازیِ» آنچه را که گوگرد عادی هنوز تنها در حالت قوه آشکار می‌کرد، و تنها با تکیه بر مقاومتی که خودِ جیوه به عنوان «مادهٔ عمل» در برابر آن نشان می‌داد، توانست به طور فعلی تحقق بخشد، در یک «موجودیتِ» پایدار بیان می‌کند.

۱۹۰. از طریق آنچه در پاورقی پیشین اشاره کردیم، می‌توان از این پس اهمیتِ جسم (یا عنصرِ «پایان‌دهنده‌ی» متناظر با آن در شرایطِ یک حالتِ وجودیِ دیگر) را به عنوان «پشتیبانِ» تحقق تشرفی فهمید. — در این باب می‌افزاییم که، اگرچه در ابتدا این جیوه است که «مادهٔ عمل» است، چنان‌که گفتیم، اما نمک نیز سپس و از منظری دیگر چنین می‌شود، چنان‌که تشکیلِ نمادِ «سنگ مکعبیِ نوک‌تیز» نشان می‌دهد؛ این همان چیزی است که تمایزی که هرمسیان میان «مادهٔ نخستینِ» خود و «مادهٔ نزدیکِ» خود قائل می‌شوند، به آن ارجاع دارد.

۱۹۱. از این دیدگاه، تبدیلِ «سنگ نتراشیده» به «سنگ مکعبی»، نمایانگر تکوینی است که فردیت عادی باید از سر بگذراند تا شایسته‌ی آن شود که به عنوان «پشتیبان» یا «پایه‌ی» تحقق تشرفی عمل کند؛ «سنگ مکعبیِ نوک‌تیز» نمایانگر الحاقِ فعلیِ مبدأیی از مرتبه‌ی فرا-فردی به این فردیت است، که خودِ تحقق تشرفی را تشکیل می‌دهد، که البته می‌توان آن را به شیوه‌ای قیاس‌پذیر و در نتیجه با همان نماد در مراتب مختلفش، که همواره از طریق اعمالی متناظر با یکدیگر، هرچند در مراتب متفاوت، مانند «عمل سپید» و «عمل سرخِ» کیمیاگران، به دست می‌آیند، نگریست.

اما این، که تمام مسئله‌ی روابطِ وجود با محیطی را که در آن متجلی می‌شود، در بر می‌گیرد، شایسته‌ی آن است که با تفصیل بیشتری نگریسته شود.













فصل سیزدهم

موجود و محیط
(L’Être et le Milieu)

در طبیعت فردیِ هر موجودی، دو عنصر از مرتبه‌ای متفاوت وجود دارد که شایسته است به خوبی از یکدیگر متمایز شوند، و در عین حال، نسبت‌هایشان به دقیق‌ترین شکل ممکن مشخص گردد: در واقع، این طبیعت فردی، نخست از آنچه موجود در خود هست، که جانب باطنی و فاعلِ (intérieur et actif) او را نمایندگی می‌کند، و سپس، در مرتبه‌ی دوم، از مجموعه‌ی تأثیراتِ محیطی (milieu) که در آن متجلی می‌شود، که جانب ظاهری و منفعلِ (extérieur et passif) او را نمایندگی می‌کند، نشأت می‌گیرد. برای فهم اینکه چگونه ساختارِ فردیت (individualité) (و باید به خوبی دریافت که در اینجا سخن از فردیتِ کامل است، که وجه جسمانیِ آن تنها بیرونی‌ترین بخش آن است) از طریق کنشِ اولینِ این دو عنصر بر دومی معین می‌شود، یا به اصطلاحات کیمیایی، چگونه نمک از کنشِ گوگرد بر جیوه حاصل می‌شود، می‌توانیم از نمایش هندسی‌ای که به تازگی با سخن گفتن از شعاع نورانی و سطح بازتابِ آن به آن اشاره کردیم، بهره ببریم[۱۹۲]؛ و برای این کار، باید عنصر اول را به جهت عمودی، و عنصر دوم را به جهت افقی نسبت دهیم. در واقع، محور عمودی در آن صورت نمایانگر آن چیزی است که تمام حالاتِ تجلیِ [۱۱۰] یک موجود واحد را به یکدیگر پیوند می‌دهد، و ضرورتاً بیانِ خودِ آن موجود، یا به بیانی دیگر، «شخصیتِ» (personnalité) اوست، یعنی همان فرافکنیِ مستقیمی که از طریق آن، این شخصیت در تمام حالات بازتاب می‌یابد، حال آنکه صفحه‌ی افقی نمایانگر حوزه‌ی یک حالتِ معینِ تجلی است، که در اینجا به معنای «عالم کبیر» (macrocosmique) نگریسته می‌شود؛ در نتیجه، تجلیِ موجود در این حالت، از طریق تقاطعِ (intersection) محور عمودیِ مورد نظر با این صفحه‌ی افقی معین خواهد شد.

با این وصف، بدیهی است که نقطه‌ی تقاطع، نقطه‌ای دلبخواهی نیست، بلکه خود از طریق همان محور عمودی، از آن حیث که از هر محور عمودی دیگری متمایز است، معین می‌شود، یعنی در واقع، از طریق این واقعیت که این موجود، همان چیزی است که هست، و نه آن چیزی که هر موجود دیگری که به همان سان در همان حالت متجلی می‌شود، هست. به بیان دیگر، می‌توان گفت که این خودِ موجود است که، از طریق طبیعتِ خاصِ خویش، شرایطِ تجلیِ خود را معین می‌کند، البته با این قید که این شرایط در هر حال تنها می‌توانند تخصیص‌یافته‌ی شرایط عمومیِ حالتِ مورد نظر باشند، زیرا تجلیِ او ضرورتاً باید گسترشِ امکاناتی مندرج در آن حالت باشد، و نه امکاناتی که به حالات دیگر تعلق دارند؛ و این قید، به لحاظ هندسی، با تعینِ پیشینِ صفحه‌ی افقی مشخص می‌شود. بنابراین، موجود با پوشیدنِ، به اصطلاح، عناصری برگرفته از محیط، که «تبلورِ» آن‌ها از طریق کنشِ طبیعتِ درونیِ خودِ او (که در خود، باید از مرتبه‌ای ذاتاً فرا-فردی نگریسته

---

۱۹۲. برای شرح تفصیلیِ این نمایش هندسی، مانند همیشه به پژوهش خود در باب رمزپردازی صلیب ارجاع می‌دهیم.

شود، چنان‌که جهت عمودی‌ای که کنشِ او بر طبق آن اعمال می‌شود، نشان می‌دهد) بر این محیط معین می‌شود، متجلی خواهد شد؛ در مورد حالت فردی انسانی، این عناصر طبیعTa به انحاء گوناگونِ [۱۱۱] این حالت، یعنی همزمان به مرتبه‌ی جسمانی و به مرتبه‌ی لطیف یا روانی (psychique)، تعلق خواهند داشت. این نکته به‌ویژه برای کنار زدنِ دشواری‌های معینی که تنها ناشی از مفاهیم خطی یا ناقص‌اند، مهم است: در واقع، اگر برای نمونه این را به‌ویژه به اصطلاحاتِ «وراثت» (hérédité) ترجمه کنیم، می‌توان گفت که نه تنها وراثت فیزیولوژیک، بلکه وراثت روانی نیز وجود دارد، و هر دو دقیقاً به یکسان توضیح داده می‌شوند، یعنی از طریق حضورِ عناصری برگرفته از محیطِ خاصی که تولدِ فرد در آن رخ داده است، در ساختارِ او. حال، در غرب، برخی از پذیرش وراثت روانی سر باز می‌زنند، زیرا چون چیزی فراتر از حوزه‌ای که این وراثت به آن مربوط می‌شود، نمی‌شناسند، می‌پندارند که این حوزه باید همان حوزه‌ای باشد که ذاتاً به خودِ موجود تعلق دارد، و نمایانگر آن چیزی است که او مستقل از هرگونه تأثیر محیط است. دیگران، که برعکس این وراثت را می‌پذیرند، می‌پندارند که می‌توانند از آن نتیجه بگیرند که موجود، در هر آنچه هست، کاملاً توسط محیط معین می‌شود، و چیزی بیش یا غیر از آنچه محیط او را می‌سازد، نیست، زیرا آن‌ها نیز چیزی بیرون از مجموعه‌ی حوزه‌های جسمانی و روانی را تصور نمی‌کنند. بنابراین، در اینجا با دو خطای به نوعی متضاد روبرو هستیم، که با این حال، یک منشأ واحد و این‌همان دارند: هر دو گروه، تمامِ موجود را به تنها تجلیِ فردیِ او فرو می‌کاهند، و به یکسان، هرگونه مبدأ استعلایی را نسبت به آن نادیده می‌گیرند. آنچه در بطن تمام این مفاهیم متجدد از وجود انسان قرار دارد، همواره ایده‌ی ثنویت دکارتی «جسم-نفس[۱۹۳]» است، که در واقع، صرفاً و مطلقاً معادل [۱۱۲] ثنویتِ امر فیزیولوژیک و امر روانی است، که به ناحق، فروکاست‌ناپذیر، و به نوعی، غایی نگریسته می‌شود، و چنان پنداشته می‌شود که تمامِ موجود را در دو اصطلاحِ خود در بر می‌گیرد، حال آنکه در واقع، این دو تنها وجوه سطحی و ظاهریِ موجودِ متجلی را نمایندگی می‌کنند، و چیزی جز انحاء ساده‌ای نیستند که به یک مرتبه‌ی واحد و این‌همان از وجود تعلق دارند، همان مرتبه‌ای که صفحه‌ی افقی‌ای که در نظر گرفتیم، تصویرگر آن است، به طوری که یکی کمتر از دیگری عارضی نیست، و موجودِ حقیقی فراتر از هر دوی آن‌هاست.

برای بازگشت به وراثت، باید بگوییم که این، تأثیراتِ محیط بر فرد را به طور کامل بیان نمی‌کند، بلکه تنها بی‌واسطه‌ترین بخشِ قابل درکِ آن را تشکیل می‌دهد؛ در واقع، این تأثیرات بسیار فراتر امتداد می‌یابند، و حتی می‌توان، بدون هیچ اغراقی و به تحت‌اللفظی‌ترین و دقیق‌ترین شکل، گفت که در تمام جهات به طور نامتناهی امتداد می‌یابند. در واقع، محیط کیهانی، که حوزه‌ی حالتِ تجلیِ مورد نظر است، تنها می‌تواند به مثابه مجموعه‌ای تصور شود که تمام بخش‌های آن، بدون هیچ گسستی، به یکدیگر پیوسته‌اند، زیرا تصور آن به گونه‌ای دیگر به معنای فرض کردنِ «خلأ» (vide) در آن خواهد بود، حال آنکه خلأ، چون امکانی از تجلی نیست، نمی‌تواند هیچ جایی در آن داشته باشد[۱۹۴]. در نتیجه، ضرورتاً باید روابطی، یعنی در واقع کنش‌ها و واکنش‌های متقابلی، میان تمام [۱۱۳] موجودات فردی‌ای که در این حوزه متجلی شده‌اند، چه به طور همزمان و چه به طور متوالی، وجود داشته باشد[۱۹۵]؛ از نزدیک‌ترین تا دورترین (و این را باید هم در زمان و هم

۱۹۳. در اینجا می‌گوییم «جسم-نفس» به جای «جسم-روح»، زیرا در واقع، همواره این نفس است که در چنین مواردی به ناحق به جای روح گرفته می‌شود، و روح در واقع کاملاً نادیده گرفته می‌شود.

۱۹۴. قس. مراتب چندگانه‌ی وجود، فصل III.

۱۹۵. این به دیدگاهی مربوط می‌شود که با جهت افقی در نمایش هندسی مطابقت دارد؛ اگر امور را در جهت عمودی بنگریم، این همبستگیِ تمام موجودات به مثابه پیامدِ خودِ وحدتِ مبدئی‌ای ظاهر می‌شود که تمام وجود ضرورتاً از آن نشأت می‌گیرد.

در مکان فهمید)، در واقع تنها مسئله‌ی تفاوت در نسبت‌ها یا درجات است، به طوری که وراثت، هرچند ممکن است اهمیت نسبی‌ای در قیاس با باقی امور داشته باشد، در این میان دیگر جز یک مورد خاص ساده به نظر نمی‌رسد.

در همه‌ی موارد، چه سخن از تأثیرات وراثتی باشد و چه غیر آن، آنچه در ابتدا گفتیم، همواره به یکسان صادق است: از آنجا که جایگاهِ موجود در محیط، در نهایت توسط طبیعتِ خاصِ او معین می‌شود، عناصری که از محیطِ بی‌واسطه‌ی خود وام می‌گیرد، و همچنین عناصری که به نوعی از کل مجموعه‌ی نامتناهیِ حوزه‌ی تجلیِ خویش به سوی خود می‌کشد (و این، البته، هم بر عناصرِ مرتبه‌ی لطیف و هم بر عناصرِ مرتبه‌ی جسمانی اطلاق می‌شود)، باید ضرورتاً با این طبیعت در تطابق باشند، وگرنه او نمی‌توانست آن‌ها را به طور فعلی به خود همانند سازد تا از آن‌ها به مثابه دگرگونی‌های ثانویِ خویش بهره گیرد. «هم‌سنخی» (affinité) که به موجب آن، می‌توان گفت، موجود از محیط تنها آنچه را که با امکاناتی که در خود حمل می‌کند، یعنی امکاناتِ خاصِ خویش و نه امکاناتِ هیچ موجود دیگری، منطبق است، و آنچه را که، به دلیل همین انطباق، باید شرایط عارضیِ لازم برای گسترش یا «به فعلیت رسیدنِ» این امکانات را در طول تجلیِ فردیِ او فراهم آورد، برمی‌گیرد، در همین‌جا نهفته است[۱۹۶]. البته بدیهی است که هر رابطه‌ای میان دو موجودِ [۱۱۴] هرچه که باشند، برای آنکه واقعی باشد، باید الزاماً بیانگر چیزی باشد که همزمان به طبیعتِ یکی و دیگری تعلق دارد؛ بنابراین، تأثیری که موجودی ظاهراً از بیرون متحمل می‌شود و از دیگری دریافت می‌کند، هنگامی که از دیدگاهی عمیق‌تر نگریسته شود، هرگز در واقع چیزی جز نوعی ترجمه‌ی یک امکانِ ذاتیِ طبیعتِ خاصِ خودِ آن موجود، در نسبت با محیط نیست[۱۹۷].

با این حال، معنایی وجود دارد که در آن می‌توان گفت که موجود حقیقتاً، در تجلیِ خود، تحت تأثیر محیط قرار می‌گیرد؛ اما این تنها از آن حیث است که این تأثیر از جانبِ منفیِ خود نگریسته شود، یعنی از آن حیث که حقیقتاً برای این موجود، یک تحدید (limitation) را تشکیل می‌دهد. این پیامدِ بی‌واسطه‌ی خصلتِ مشروطِ (conditionné) هر حالتِ تجلی است: موجود در آن، تحت شرایط معینی قرار می‌گیرد که نقشی تحدیدکننده دارند، و نخست شامل شرایط عمومی‌ای هستند که حالتِ مورد نظر را تعریف می‌کنند، و سپس شرایط خاصی که نحوه‌ی جزئیِ تجلیِ این موجود را در آن حالت تعریف می‌کنند. البته به آسانی می‌توان دریافت که، فارغ از ظواهر، تحدید به خودیِ خود هیچ وجود ایجابی‌ای ندارد، و چیزی جز یک محدودیت که امکانات معینی را منتفی می‌سازد، یا یک «محرومیت» (privation) نسبت به آنچه بدین ترتیب منتفی می‌سازد، نیست؛ یعنی، به هر شیوه‌ای که بخواهیم آن را بیان کنیم، چیزی صرفاً سلبی است.

از سوی دیگر، باید به خوبی دریافت که چنین شرایط تحدیدکننده‌ای ذاتاً به یک حالتِ معینِ تجلی تعلق دارند، منحصراً بر آنچه در آن حالت مندرج است، اطلاق می‌شوند، و در نتیجه، به هیچ وجه [۱۱۵] نمی‌توانند به خودِ موجود بچسبند و او را در حالتی دیگر دنبال کنند. موجود طبیعی برای متجلی شدن در آن حالتِ دیگر نیز، با شرایط معینی با خصلتی مشابه روبرو خواهد شد، اما این شرایط با آن‌هایی که در حالت نخست تحت

---

۱۹۶. این شرایط، همان چیزی است که گاهی «علل بالعرض» (causes occasionnelles) نامیده می‌شود، اما بدیهی است که این‌ها به معنای حقیقی کلمه، علت نیستند، هرچند ممکن است هنگامی که به دیدگاهِ بیرونی‌ترین بسنده شود، ظاهرِ علت را داشته باشند؛ عللِ حقیقیِ هر آنچه برای یک موجود رخ می‌دهد، همواره، در باطن، امکاناتی هستند که ذاتیِ خودِ طبیعتِ آن موجودند، یعنی چیزی از مرتبه‌ی صرفاً درونی.

۱۹۷. قس. با آنچه در جای دیگری، به مناسبت صلاحیت‌های تشرفی، در باب ناتوانی‌های با منشأ ظاهراً تصادفی گفته‌ایم (تأملاتی بر آیین تشرف، فصل XIV).

آن قرار داشت، متفاوت خواهند بود، و هرگز نمی‌توان آن‌ها را با اصطلاحاتی که منحصراً برای آن شرایط اخیر مناسب‌اند، مانند اصطلاحات زبان انسانی، که برای نمونه، نمی‌توانند شرایط وجودی‌ای غیر از شرایط حالت متناظر با خود را بیان کنند، توصیف کرد، زیرا این زبان در واقع توسط خودِ همین شرایط معین و به نوعی شکل گرفته است. ما بر این نکته تأکید می‌ورزیم زیرا، اگرچه بدون دشواریِ چندانی پذیرفته می‌شود که عناصری که از محیط برای ورود به ساختارِ فردیت انسانی برگرفته می‌شوند، که این حقیقتاً یک «تثبیت» یا «انعقادِ» این عناصر است، باید هنگامی که این فردیت چرخه‌ی وجودیِ خود را به پایان رساند و موجود به حالتی دیگر گذر کند، از طریق «انحلال» به آن بازگردانده شوند، چنان‌که هر کس دست‌کم در مورد عناصرِ مرتبه‌ی جسمانی می‌تواند آن را مستقیماً مشاهده کند[۱۹۸]، با این حال، به نظر می‌رسد پذیرش این نکته، هرچند این دو در واقع کاملاً به هم پیوسته‌اند، ساده‌تر نباشد که موجود در آن صورت کاملاً از شرایطی که در آن حالت فردی تحت آن قرار داشت، خارج می‌شود[۱۹۹]؛ و این بی‌شک بیش از هر چیز به عدم امکانِ، نه البته تصور، بلکه بازنماییِ (re présenter) شرایط وجودیِ کاملاً [۱۱۶] متفاوتی از آن شرایط، که نمی‌توان در این حالت هیچ اصطلاحی برای قیاس با آن‌ها یافت، مربوط می‌شود.

کاربرد مهمی از آنچه به آن اشاره کردیم، آن است که به این واقعیت مربوط می‌شود که یک موجود فردی به یک نوعِ (espèce) معین، مانند نوع انسان، تعلق دارد: آشکارا در خودِ طبیعتِ این موجود چیزی وجود دارد که تولد او را در این نوع و نه در هیچ نوع دیگری، معین کرده است[۲۰۰]؛ اما از سوی دیگر، او از آن پس تحت شرایطی قرار می‌گیرد که خودِ تعریفِ نوع آن‌ها را بیان می‌کند، و این‌ها از جمله شرایط خاصِ نحوه‌ی وجودیِ او به عنوان یک فرد خواهند بود؛ این‌ها، می‌توان گفت، دو وجه ایجابی و سلبیِ طبیعت نوعی هستند؛ ایجابی، به عنوان حوزه‌ی تجلیِ امکانات معین، و سلبی، به عنوان شرط تحدیدکننده‌ی وجود. تنها نکته‌ای که باید به خوبی دریافت، این است که تنها از آن حیث که فردی متجلی در حالتِ مورد نظر است، موجود حقیقتاً به نوعِ مورد بحث تعلق دارد، و در هر حالت دیگری، کاملاً از آن می‌رهد و به هیچ وجه با آن پیوسته باقی نمی‌ماند. به بیان دیگر، ملاحظه‌ی نوع، منحصراً در جهت افقی، یعنی در حوزه‌ی یک حالتِ معینِ وجودی، به کار می‌رود؛ این ملاحظه به هیچ وجه نمی‌تواند در جهت عمودی، یعنی هنگامی که موجود به حالات دیگر گذر می‌کند، مداخله کند. البته، آنچه در این باب برای نوع صادق است، به طریق اولیٰ، برای نژاد، برای خانواده، و در یک کلام، برای تمام بخش‌های کمابیش محدودِ حوزه‌ی فردی که موجود، از طریق شرایط تولدش، از حیث تجلی‌اش در حالتِ مورد نظر، در آن‌ها مندرج است، نیز صادق است[۲۰۱].

[۱۱۷]

۱۹۸. شایسته است بگوییم که مرگ جسمانی لزوماً با تغییرِ حالت به معنای دقیق کلمه منطبق نیست، و ممکن است تنها نمایانگر تغییرِ ساده‌ی نحوه در درونِ یک حالتِ وجودیِ فردیِ واحد باشد؛ اما، با حفظ تناسب، همان ملاحظات در هر دو مورد به طور یکسان به کار می‌روند.

۱۹۹. یا از بخشی از این شرایط، هنگامی که تنها سخن از تغییر نحوه است، مانند گذار به نحوه ی فرا-جسمانیِ فردیت انسانی.

۲۰۰. شایان ذکر است که، در سانسکریت، واژه‌ی jâti همزمان به معنای «تولد» و «نوع» یا «طبیعت نوعی» است.

۲۰۱. طبیعتاً، موردِ کاست در اینجا به هیچ وجه استثنا نیست؛ این البته، به طور آشکارتر از هر مورد دیگری، از تعریفِ کاست به عنوان خودِ بیانِ طبیعت فردی (varna) و به نوعی یکی بودن با آن، نتیجه می‌شود، که این به خوبی نشان می‌دهد که کاست تنها تا زمانی وجود دارد که موجود در حدودِ فردیت نگریسته شود، و اگرچه تا زمانی که در آن محصور است، ضرورتاً وجود دارد، برعکس، نمی‌تواند برای او و فراتر از همین حدود باقی بماند، زیرا هر آنچه دلیل وجودیِ آن را تشکیل می‌دهد، منحصراً در درونِ این حدود قرار دارد و نمی‌تواند به حوزه‌ی وجودیِ دیگری منتقل شود، که در آن، طبیعت فردیِ مورد بحث دیگر با هیچ امکانی مطابقت ندارد.

برای پایان دادن به این ملاحظات، چند کلامی در باب شیوه‌ای که می‌توان، بر اساس آنچه گذشت، آنچه را «تأثیرات اختری» (influences astrales) می‌نامند، نگریست، خواهیم گفت؛ و نخست، شایسته است روشن کنیم که مقصود از آن منحصراً، و حتی عمدتاً، تأثیراتِ خاصِ اخترانی که نام‌هایشان برای نامیدن این تأثیرات به کار می‌رود، نیست، هرچند این تأثیرات، مانند تأثیراتِ همه چیز، بی‌شک در مرتبه‌ی خود واقعیت دارند، بلکه این اختران بیش از هر چیز به طور نمادین، که به هیچ وجه به معنای «ایده‌آل» یا به شیوه‌ای از سخن گفتنِ کمابیش مجازی نیست، بلکه برعکس، به موجب تطابق‌های فعلی و دقیقی که بر خودِ ساختارِ «عالم کبیر» استوار است، نمایانگر ترکیبِ تمام مقولاتِ گوناگونِ تأثیرات کیهانی‌ای هستند که بر فردیت اعمال می‌شوند، و بخش اعظم آن‌ها حقیقتاً به مرتبه‌ی لطیف تعلق دارد. اگر، آن‌گونه که معمولاً چنین می‌کنند، در نظر گیریم که این تأثیرات بر فردیت حاکم‌اند، این تنها دیدگاهِ بیرونی‌ترین است؛ در مرتبه‌ای عمیق‌تر، حقیقت این است که، اگر فردیت با مجموعه‌ی معینی از تأثیرات در ارتباط است، به این دلیل است که این مجموعه همان مجموعه‌ای است که با طبیعتِ موجودی که در این فردیت متجلی می‌شود، منطبق است. بنابراین، اگر «تأثیرات اختری» به نظر می‌رسد که آنچه را فرد هست، معین می‌کنند، با این حال این تنها ظاهرِ امر است؛ [۱۱۸] در باطن، آن‌ها او را معین نمی‌کنند، بلکه تنها او را بیان می‌کنند، به دلیل توافق یا هماهنگی‌ای که باید ضرورتاً میان فرد و محیطش وجود داشته باشد، و بدون آن، این فرد به هیچ وجه نمی‌توانست امکاناتی را که گسترش آن‌ها خودِ جریانِ وجودِ او را تشکیل می‌دهد، تحقق بخشد. تعینِ حقیقی از بیرون نمی‌آید، بلکه از خودِ موجود می‌آید (که این در واقع به معنای آن است که، در تشکیلِ نمک، این گوگرد است که مبدأ فاعل است، حال آنکه جیوه تنها مبدأ منفعل است)، و نشانه‌های بیرونی تنها امکانِ تشخیصِ آن را، با بخشیدنِ نوعی بیانِ محسوس به آن، دست‌کم برای کسانی که می‌دانند چگونه آن‌ها را به درستی تفسیر کنند، فراهم می‌آورند[۲۰۲]. در واقع، این ملاحظه مسلماً هیچ تغییری در نتایجی که می‌توان از بررسیِ «تأثیرات اختری» استخراج کرد، ایجاد نمی‌کند؛ اما از دیدگاه نظری، به نظر ما برای فهمِ نقشِ حقیقیِ آن‌ها، یعنی در واقع، طبیعتِ واقعیِ روابطِ موجود با محیطی که تجلیِ فردیِ او در آن صورت می‌گیرد، اساسی است، زیرا آنچه از طریق این تأثیرات، در صورتی هماهنگ و قابل فهم بیان می‌شود، کثرتِ نامتناهیِ عناصرِ گوناگونی است که تمامِ این محیط را تشکیل می‌دهند. بیش از این در اینجا بر آن تأکید نمی‌کنیم، زیرا به گمان ما به قدر کافی گفته‌ایم تا فهمانده باشیم که چگونه هر موجود فردی به نوعی از طبیعتی دوگانه، که می‌توان، مطابق با اصطلاحات کیمیایی، آن را از حیث باطن «گوگردی» و از حیث ظاهر «جیوه‌ای» نامید، بهره‌مند است؛ و این طبیعت دوگانه است که، هنگامی که در «انسان [۱۱۹] حقیقی» به طور کامل تحقق یافته و به طور کامل متعادل شده باشد، حقیقتاً او را «پسر آسمان و زمین» می‌سازد، و همزمان، او را شایسته‌ی ایفای کارکردِ «واسطه» (médiateur) میان این دو قطبِ تجلی می‌کند.

۲۰۲. این البته، به طور کلی، خودِ مبدأ تمام کاربردهای «غیب‌گویانه‌ی» (divinatoires) علوم سنتی است.

فصل چهاردهم

واسطه

(Le Médiateur)

«او از زمین به آسمان صعود می‌کند، و از آسمان به زمین فرود می‌آید؛ و بدین وسیله، قوّت و تأثیرِ امور علوی و سفلی را دریافت می‌کند»: این کلمات از لوح زمردین (Table d’Émeraude) هرمسی را می‌توان به طور بسیار دقیق بر انسان، به عنوان اصطلاح میانیِ سه‌گانه‌ی کبیر، اطلاق کرد، یعنی، به بیانی دقیق‌تر، از آن حیث که او حقیقتاً «واسطه‌ای» (médiateur) است که از طریق او، ارتباط میان آسمان و زمین به طور فعلی صورت می‌پذیرد[۲۰۳]. «صعود از زمین به آسمان» البته، در سنت‌های بسیار گوناگون، به طور آیینی، با عروج به درختی یا دکلی، که نماد «محور جهان» است، نمایندگی می‌شود؛ از طریق این عروج، که الزاماً با فرودی همراه است (و این حرکت دوگانه باز هم با «انحلال» و «انعقاد» مطابقت دارد)، کسی که حقیقتاً آنچه را در آیین نهفته است تحقق می‌بخشد، تأثیرات آسمانی را به خود همانند می‌سازد و به نوعی آن‌ها را به این جهان بازمی‌آورد تا آن‌ها را، نخست در خود، و سپس، از طریق مشارکت و به مثابه «پرتوافشانی»، در تمامِ محیط کیهانی، با [۱۲۱] تأثیرات زمینی بپیوندد[۲۰۴].

سنت خاور دور، مانند بسیاری دیگر از سنت‌ها[۲۰۵]، می‌گوید که، در سرآغاز، آسمان و زمین از هم جدا نبودند؛ و در واقع، آن‌ها ضرورتاً در تای-کی، مبدأ مشترکشان، متحد و «نامتمایز»اند؛ اما برای آنکه تجلی بتواند رخ دهد، باید وجود به طور فعلی به ذات و جوهر قطبی شود، که این را می‌توان به مثابه «جداییِ» این دو اصطلاح مکملی که به عنوان آسمان و زمین نمایندگی می‌شوند، توصیف کرد، زیرا خودِ تجلی باید میان آن دو، یا در «فاصله‌ی» میانشان، اگر بتوان چنین تعبیر کرد، جای گیرد[۲۰۶]. از آن پس، ارتباطِ آن‌ها تنها می‌تواند در

---

۲۰۳. همچنین می‌توان در همین کلمات، از دیدگاه حقیقتاً تشرفی، نشانه‌ی بسیار روشنی از تحقق دوگانه‌ی «صعودی» و «نزولی» را دید؛ اما این نیز نکته‌ای است که در حال حاضر نمی‌توانیم به تفصیل به آن بپردازیم.

۲۰۴. در این باب، به طور ضمنی اشاره می‌کنیم که، از آنجا که نزولِ تأثیرات آسمانی غالباً با باران نموده می‌شود، به آسانی می‌توان دریافت که در واقع معنای عمیقِ آیین‌هایی که هدف ظاهری‌شان «باران‌زایی» است، چیست؛ این معنا آشکارا کاملاً مستقل از کاربرد «جادویی» است که عوام تنها در آن می‌بینند، و البته سخن از انکار آن نیست، بلکه تنها از فروکاستنِ آن به ارزشِ واقعی‌اش به عنوان امری عارضی از مرتبه‌ای بسیار فروتر است. — جالب است توجه کنیم که این رمزپردازی باران، از طریق سنت عبری، تا خودِ نیایش‌سرایی کاتولیک نیز حفظ شده است: «ای آسمان‌ها از بالا ببارید، و ابرها عادل را ببارانند» (اشعیا، ۴۵: ۸)؛ «عادل» که در اینجا سخن از اوست را می‌توان «واسطه‌ای» نگریست که «از آسمان به زمین فرود می‌آید»، یا موجودی که، چون حقیقتاً کمالِ طبیعت آسمانیِ خود را داراست، در این جهان به مثابه آواتارا ظاهر می‌شود.

۲۰۵. بدیهی است که، از حیث باطن، توافق به تمام سنت‌ها بدون استثنا گسترش می‌یابد؛ اما مقصود ما این است که خودِ شیوه‌ی بیانی که در اینجا سخن از آن است، منحصراً مختص به سنت خاور دور نیست.

۲۰۶. این را البته می‌توان به طور قیاسی در مراتب متفاوت به کار برد، بسته به اینکه تمامِ تجلی کلی را در نظر گیریم، یا تنها یک حالتِ خاصِ تجلی، یعنی یک عالم، یا حتی چرخه‌ای کمابیش محدود در وجودِ آن عالم را: در همه‌ی موارد، همواره در نقطه‌ی عزیمت چیزی وجود خواهد داشت که، به معنایی

امتداد محوری برقرار شود که مراکزِ تمام حالاتِ وجود را، در کثرتی نامتناهی که مجموعه‌ی سلسله‌مراتبیِ آن‌ها تجلی کلی را تشکیل می‌دهد، به یکدیگر پیوند می‌دهد، و بدین ترتیب از یک قطب تا قطب دیگر، یعنی دقیقاً از آسمان تا زمین، امتداد می‌یابد، و [۱۲۲] به نوعی، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، فاصله‌ی میانشان را، در جهت عمودی که نشانگر سلسله‌مراتبِ این حالات است، اندازه می‌گیرد[۲۰۷]. بنابراین، مرکزِ هر حالت را می‌توان به مثابه اثرِ این محور عمودی بر صفحه‌ی افقی‌ای که به لحاظ هندسی آن حالت را نمایندگی می‌کند، نگریست؛ و این مرکز، که حقیقتاً «میانه‌ی نامتغیر» (Tchoung-young) است، به همان دلیل، نقطه‌ی یگانه‌ای است که در آن حالت، اتحادِ تأثیرات آسمانی و تأثیرات زمینی صورت می‌پذیرد، و همزمان، تنها نقطه‌ای است که از آن، ارتباطی مستقیم با دیگر حالاتِ وجود ممکن است، زیرا این ارتباط ضرورتاً باید در امتداد خودِ محور صورت گیرد. حال، در مورد حالتِ ما، مرکز، «مکانِ» بهنجارِ انسان است، که این به معنای آن است که «انسان حقیقی» با خودِ این مرکز این‌همان است؛ بنابراین، در او و تنها از طریق اوست که، برای این حالت، اتحادِ آسمان و زمین صورت می‌پذیرد، و به همین دلیل است که هر آنچه در همین حالت متجلی شده است، تماماً از او نشأت می‌گیرد و به او وابسته است، و به نوعی تنها به مثابه فرافکنیِ بیرونی و جزئیِ امکاناتِ خودِ او وجود دارد. همچنین اوست که «کنشِ حضوریِ» (action de présence) او وجودِ این جهان را حفظ و نگهداری می‌کند[۲۰۸]، زیرا او مرکزِ آن است، و بدون مرکز، هیچ چیز نمی‌تواند وجودی فعلی داشته باشد؛ این، در باطن، دلیل وجودیِ آیین‌هایی است که، در تمام سنت‌ها، به صورتی محسوس، مداخله‌ی انسان را برای حفظِ نظم کیهانی تأیید می‌کنند، و در واقع چیزی جز بیان‌های کمابیش جزئیِ کارکردِ «واسطه‌گری» که ذاتاً به او تعلق دارد، نیستند[۲۰۹].

[۱۲۳]

نمادهای سنتیِ فراوانی وجود دارند که انسان را، به عنوان اصطلاح میانیِ سه‌گانه‌ی کبیر، که میان آسمان و زمین قرار گرفته و بدین ترتیب نقشِ «واسطه»‌ی خود را ایفا می‌کند، نمایندگی می‌کنند؛ و نخست، در این باب اشاره می‌کنیم که این، معنای عمومیِ سه‌خطی‌های (trigrammes) یی-چینگ است، که سه خطِ آن‌ها به ترتیب با سه اصطلاحِ سه‌گانه‌ی کبیر مطابقت دارند: خط بالا نمایانگر آسمان، خط میانی نمایانگر انسان، و خط پایین نمایانگر زمین است؛ البته کمی بعد به این نکته بازخواهیم گشت. در شش‌خطی‌ها (hexagrammes)، دو سه‌خطیِ روی هم قرارگرفته نیز به ترتیب تماماً با آسمان و زمین مطابقت دارند؛ در اینجا، اصطلاح میانی دیگر به طور مرئی تصویر نشده است؛ اما این خودِ مجموعه‌ی شش‌خطی است که، از آن حیث که تأثیرات آسمانی و تأثیرات زمینی را متحد می‌کند، حقیقتاً کارکردِ «واسطه» را بیان می‌کند. از این حیث، همانندی‌ای با یکی از معانی «مهر سلیمان» (sceau de Salomon) خود را تحمیل می‌کند، که البته آن نیز از شش خط، هرچند به شیوه‌ای متفاوت، تشکیل شده است: در این مورد، مثلث قائم، طبیعت آسمانی و

کمابیش نسبی، با «جدایی آسمان و زمین» مطابقت خواهد داشت.

۲۰۷. در باب معنای این محور عمودی، قس. رمزپردازی صلیب، فصل XXIII.

۲۰۸. در باطن‌گرایی اسلامی، در مورد چنین موجودی گفته می‌شود که او «جهان را تنها با نَفَسِ خود نگاه می‌دارد».

۲۰۹. می‌گوییم «بیان‌ها» از آن حیث که این آیین‌ها به طور نمادین کارکردِ مورد بحث را نمایندگی می‌کنند؛ اما باید به خوبی دریافت که، همزمان، از طریق انجامِ همین آیین‌هاست که انسان به طور فعلی و آگاهانه این کارکرد را به جا می‌آورد؛ این پیامدِ بی‌واسطه‌ی کارآییِ (efficacité) خاصی است که ذاتیِ آیین‌هاست، و ما پیش‌تر در جای دیگری به قدر کافی در باب آن توضیح داده‌ایم که نیازی به تأکید دوباره بر آن نباشد (رجوع کنید به تأمّلاتی بر آیین تشرف).

مثلث معکوس، طبیعت زمینی است، و مجموعه‌ی آن، نمادِ «انسان کلی» است که، با متحد کردنِ این دو طبیعت در خود، به همان دلیل، «واسطه»ی به نحو احسن است[۲۱۰].

[۱۲۴]

نمادِ خاور دورِ دیگری که نسبتاً شناخته‌شده است، نمادِ لاک‌پشت است، که میان دو بخش بالایی و پایینیِ لاکِ (écaille) خود قرار گرفته است، همان‌گونه که انسان میان آسمان و زمین قرار دارد؛ و در این نمایش، خودِ صورتِ این دو بخش، کمتر از جایگاهشان معنادار نیست: بخش بالایی، که حیوان را «می‌پوشاند»، باز هم به واسطه‌ی صورتِ گِردش، با آسمان مطابقت دارد، و به همین ترتیب، بخش پایینی، که او را «پشتیبانی می‌کند»، به واسطه‌ی صورتِ تختش، با زمین مطابقت دارد[۲۱۱]. بنابراین، تمامِ لاک، تصویری از کیهان[۲۱۲] است، و میان دو بخشِ آن، خودِ لاک‌پشت طبیعتاً نمایانگر اصطلاح میانیِ سه‌گانه‌ی کبیر، یعنی انسان است؛ به علاوه، جمع شدنِ او در درونِ لاک، نمادِ تمرکز در «حالت نخستین» است، که همان حالتِ «انسان حقیقی» است؛ و این تمرکز، البته، تحققِ کمالِ امکانات انسانی است، زیرا، هرچند مرکز ظاهراً چیزی جز نقطه‌ای بدون گستره نیست، با این حال این همان نقطه‌ای است که، به نحو مبدئی، در واقع همه چیز را در خود دارد[۲۱۳]، و دقیقاً به همین دلیل است که «انسان حقیقی» در خود، هر آنچه را که در حالتِ وجودی‌ای که او با مرکزِ آن این‌همان است، متجلی شده است، در بر دارد.

از طریق رمزپردازی‌ای مشابه با رمزپردازی لاک‌پشت است که، همان‌طور که پیش‌تر به طور ضمنی [۱۲۵] در جای دیگری اشاره کردیم[۲۱۴]، جامه‌ی شاهزادگان باستان، در چین، باید در بالا (یعنی در یقه) صورتی گِرد و در پایین صورتی مربع می‌داشت، زیرا این دو، صورت‌هایی هستند که به ترتیب نمایانگر آسمان و زمین‌اند؛ و از هم‌اکنون می‌توانیم اشاره کنیم که این نماد، پیوندی بسیار خاص با آن نمادی دارد که کمی بعد به آن بازخواهیم گشت و انسان را میان گونیا و پرگار قرار می‌دهد، زیرا این دو، ابزارهایی هستند که به ترتیب برای ترسیمِ مربع و دایره به کار می‌روند. به علاوه، در این آرایشِ جامه، می‌بینیم که انسان-نمونه، که شاهزاده نمایانگر آن است، برای آنکه به طور فعلی آسمان و زمین را متحد کند، چنان تصویر می‌شد که با سرش آسمان را لمس می‌کند، حال آنکه پاهایش بر زمین قرار دارد؛ این ملاحظه‌ای است که لحظاتی بعد به شیوه‌ای حتی دقیق‌تر بازخواهیم یافت. می‌افزاییم که، اگر جامه‌ی شاهزاده یا فرمانروا بدین ترتیب معنایی نمادین داشت، تمام اعمالِ زندگیِ او نیز چنین بود، که دقیقاً مطابق با آیین‌ها تنظیم می‌شد، که این او را، همان‌طور که گفتیم، در همه‌ی شرایط، نمایانگرِ انسان-نمونه می‌ساخت؛ البته، در سرآغاز، او باید حقیقتاً یک «انسان حقیقی» می‌بود، و اگر بعدها، به دلیل شرایطِ انحطاطِ روحانیِ فزاینده‌ی بشریت، دیگر همواره چنین نبود، با این حال، در ایفای کارکردش و

---

۲۱۰. به اصطلاحات خاص مسیحی، این همان اتحادِ طبیعت الهی و طبیعت انسانی در مسیح است، که حقیقتاً همین خصلتِ «واسطه»ی به نحو احسن را دارد (قس. رمزپردازی صلیب، فصل XXVIII). — مفهومِ «انسان کلی»، این نقشی را که «انسان حقیقی» در واقع تنها نسبت به یک حالتِ خاصِ وجودی ایفا می‌کند، از طریق انتقال قیاسی، به تمامِ تجلی گسترش می‌دهد.

۲۱۱. سطح صاف، به خودی خود، طبیعTa با خط راست، عنصرِ مربع، در ارتباط مستقیم است، و هر دو را می‌توان به طور یکسان، به شیوه‌ای سلبی، با فقدانِ انحنا تعریف کرد.

۲۱۲. به همین دلیل است که نموداری که لو-شو نامیده می‌شود، گفته می‌شود، توسط یک لاک‌پشت به یوی بزرگ عرضه شد؛ و همچنین از همین‌جاست که کاربردی که از لاک‌پشت در برخی کاربردهای خاصِ علوم سنتی، به‌ویژه در مرتبه‌ی «غیب‌گویانه»، می‌شود، نشأت می‌گیرد.

۲۱۳. در باب روابطِ نقطه و گستره، قس. رمزپردازی صلیب، فصول XVI و XXIX.

۲۱۴. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XX.

مستقل از آنچه ممکن بود در خود باشد، پیوسته به «تجسم بخشیدنِ» به نوعی به «انسان حقیقی» و گرفتنِ آیینیِ جایگاهِ او ادامه می‌داد، و این را از آن رو ضرورتاً باید انجام می‌داد که، همان‌طور که باز هم بعداً روشن‌تر خواهد شد، کارکردِ او ذاتاً کارکردِ «واسطه» بود[۲۱۵].

[۱۲۶]

نمونه‌ی مشخصی از این اعمال آیینی، طوافِ امپراتور در مینگ-تانگ است؛ از آنجا که بعداً با تفصیل بیشتری به آن بازخواهیم گشت، در حال حاضر به این بسنده می‌کنیم که بگوییم این مینگ-تانگ به مثابه تصویری از کیهان[۲۱۶] بود که به نوعی در مکانی که نمایانگر «میانه‌ی نامتغیر» بود، متمرکز شده بود (و خودِ این واقعیت که امپراتور در این مکان ساکن بود، او را نمایانگر «انسان حقیقی» می‌ساخت)؛ و این همزمان از دو منظرِ مکان و زمان چنین بود، زیرا رمزپردازی مکانیِ جهات اصلی در آن، با رمزپردازی زمانیِ فصول در پیمایش چرخه‌ی سالانه، در ارتباط مستقیم قرار داده شده بود. حال، سقفِ این بنا صورتی گِرد، و پایه‌ی آن صورتی مربع یا مستطیل داشت؛ میان این سقف و این پایه، که دو بخش بالایی و پایینیِ لاکِ لاک‌پشت را به یاد می‌آورند، امپراتور به خوبی نمایانگر انسانِ میان آسمان و زمین بود. این آرایش البته نوعی معماری را تشکیل می‌دهد که به شیوه‌ای بسیار عمومی، با همان ارزش نمادین، در شمار زیادی از صورت‌های سنتی گوناگون یافت می‌شود؛ می‌توان این را از طریق نمونه‌هایی مانند استوپای بودایی، قُبّه‌ی اسلامی، و بسیاری دیگر دریافت، چنان‌که شاید فرصت یابیم در پژوهش دیگری به طور کامل‌تری نشان دهیم، زیرا این موضوع از آن‌هایی است که در مورد معنای حقیقتاً تشرفیِ رمزپردازی معمارانه، اهمیت فراوانی دارد.

[۱۲۷]

نمادِ دیگری را نیز که از منظری که اکنون در آن قرار داریم، معادلِ آن است، ذکر خواهیم کرد: و آن، نمادِ فرمانده در ارابه‌ی (char) خویش است؛ این ارابه، در واقع، بر همان «الگوی کیهانیِ» بناهای سنتی مانند مینگ-تانگ، با سایبانی (dais) مدور که نمایانگر آسمان بود، و کفیِ (plancher) مربعی که نمایانگر زمین بود، ساخته می‌شد. باید افزود که این سایبان و این کف، با دکلی، که نمادی محوری[۲۱۷] بود، به هم متصل می‌شدند، که بخش کوچکی از آن حتی از سایبان فراتر می‌رفت[۲۱۸]، گویی برای آنکه نشان دهد که «تیزه‌ی آسمان» در واقع فراتر از خودِ آسمان است؛ و این دکل چنان نگریسته می‌شد که به طور نمادین، بلندای انسان-نمونه‌ای را که فرمانده با او همانند دانسته می‌شد، اندازه می‌گیرد؛ بلندایی که با نسبت‌های عددی‌ای که البته مطابق با شرایط چرخه‌ایِ دوران متغیر بود، داده می‌شد. بدین ترتیب، انسان خود را با «محور جهان» این‌همان می‌دانست، تا بتواند به طور فعلی آسمان و زمین را به هم پیوند دهد؛ البته باید گفت که این این‌همانی با محور، اگر به طور کامل فعلی نگریسته شود، بیشتر به «انسان استعلایی» (homme transcendant) تعلق دارد، حال آنکه «انسان حقیقی» تنها به طور فعلی با نقطه‌ای از محور، که مرکزِ حالتِ اوست، و به طور بالقوه از طریق آن با

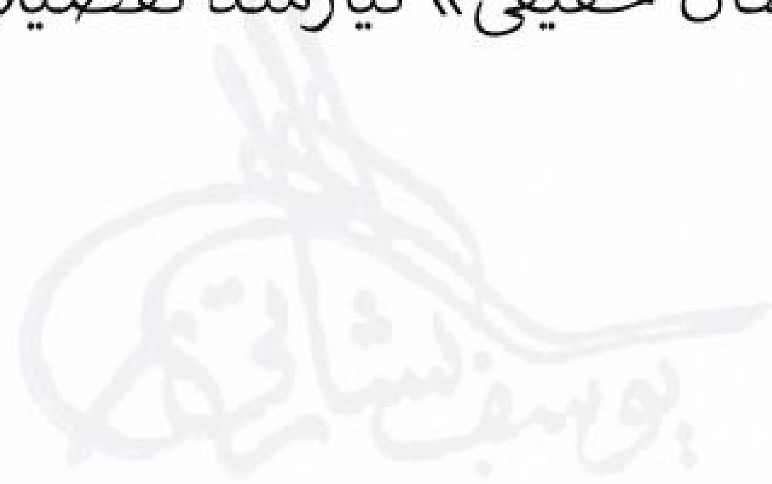
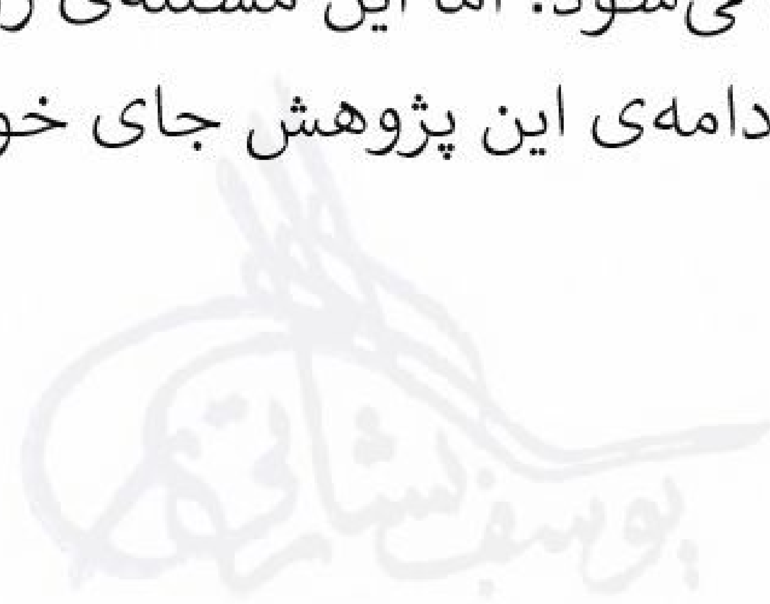
۲۱۵. ما پیش‌تر در فرصت‌های دیگر بر تمایزی که باید، به طور کلی، میان یک کارکرد سنتی و موجودی که آن را ایفا می‌کند، قائل شد، تأکید کرده‌ایم؛ آنچه حقیقتاً به اولی وابسته است، مستقل از ارزشی است که دومی در خود و به عنوان یک فرد دارد (رجوع کنید به‌ویژه به تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLV).

۲۱۶. مانند لاک‌پشتی که، همان‌طور که خواهیم دید، از طریق تصویرِ لو-شو که طرح آن را فراهم می‌کرد، به رمزپردازی آن پیوند داشت.

۲۱۷. این محور همواره در بناهای سنتی‌ای که به آن‌ها اشاره کردیم، به طور مرئی نمایندگی نمی‌شود، اما، چه بشود و چه نشود، با این حال نقشی بنیادین در ساختِ آن‌ها ایفا می‌کند، که به نوعی تماماً نسبت به آن نظم می‌یابد.

۲۱۸. این جزئیات، که در موارد دیگر و به‌ویژه در مورد استوپا یافت می‌شود، بسیار بیش از آنچه در نگاه نخست ممکن است تصور شود، اهمیت دارد، زیرا، از دیدگاه تشرفی، به نمایش نمادینِ «خروج از کیهان» مربوط می‌شود.

خودِ محور این‌همان می‌شود؛ اما این مسئله‌ی روابطِ «انسان استعلایی» و «انسان حقیقی» نیازمند تفصیلات دیگری است که در ادامه‌ی این پژوهش جای خواهند گرفت.










فصل پانزدهم

میان گونیا و پرگار

نکته‌ای که مجالی برای همانندی‌ای (rapprochement) بسیار چشمگیر میان سنت خاور دور و سنت‌های تشرفی غربی فراهم می‌آورد، آن است که به رمزپردازی پرگار (compas) و گونیا (équerre) مربوط می‌شود: این دو، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، آشکارا با دایره و مربع[۲۱۹]، یعنی با صورت‌های هندسی‌ای که به ترتیب نمایانگر آسمان و زمین‌اند، مطابقت دارند[۲۲۰]. در رمزپردازی ماسونی، مطابق با این تطابق، پرگار معمولاً در بالا و گونیا در پایین قرار می‌گیرد[۲۲۱]؛ میان آن دو، عموماً ستاره‌ی فروزان (Étoile flamboyante) تصویر می‌شود، که نمادِ انسان[۲۲۲]، و دقیق‌تر بگوییم، [۱۲۹] «انسانِ باززاده»[۲۲۳] است، و بدین ترتیب، نمایشِ سه‌گانه‌ی کبیر را کامل می‌کند. به علاوه، گفته می‌شود که «یک استادِ بنّا (Maître Maçon) همواره خود را میان گونیا و پرگار می‌یابد»، یعنی در همان «مکانی» که ستاره‌ی فروزان در آن جای می‌گیرد، و حقیقتاً «میانه‌ی نامتغیر[۲۲۴]» است؛ بنابراین، استاد بدین وسیله با «انسان حقیقی» همانند دانسته می‌شود، که میان زمین و آسمان قرار گرفته و کارکردِ «واسطه» را ایفا می‌کند؛ و این از آن رو دقیق‌تر است که، دست‌کم به طور نمادین و «بالقوه»، اگر نه به طور فعلی، استادی (Maîtrise) نمایانگرِ به کمال‌رسیدنِ «اسرار صغیر» است، که حالتِ «انسان حقیقی» خودِ غایتِ آن است[۲۲۵]؛ می‌بینیم که در اینجا با رمزپردازی‌ای کاملاً معادل با آنچه پیش‌تر، در صورت‌های گوناگون، در سنت خاور دور با آن روبرو شدیم، مواجهیم.

---

۲۱۹. اشاره می‌کنیم که، در زبان انگلیسی، همان واژه‌ی square هم به معنای گونیا و هم به معنای مربع است؛ در زبان چینی نیز، واژه‌ی fang هر دو معنا را دارد.

۲۲۰. شیوه‌ای که پرگار و گونیا نسبت به یکدیگر، در سه درجه‌ی Craft Masonry، آرایش یافته‌اند، نشان می‌دهد که تأثیرات آسمانی نخست تحت سیطره‌ی تأثیرات زمینی هستند، سپس به تدریج از آن رها می‌شوند و سرانجام به نوبه‌ی خود بر آن‌ها سیطره می‌یابند.

۲۲۱. هنگامی که این وضعیت معکوس شود، نماد معنای خاصی می‌یابد که باید آن را با وارونگیِ نماد کیمیاییِ گوگرد برای نمایشِ به انجام‌رسیدنِ «عمل کبیر»، و همچنین با رمزپردازیِ ورق دوازدهم تاروت، مقایسه کرد.

۲۲۲. ستاره‌ی فروزان، ستاره‌ای پنج‌پر است، و ۵ عددِ «عالم صغیر» است؛ این همانندی البته در موردی که خودِ چهره‌ی انسان در ستاره تصویر می‌شود (سر، بازوها و پاها با پنج پرِ آن این‌همان می‌شوند)، به طور صریح بیان شده است، چنان‌که به‌ویژه در پنتاگرامِ آگریپا می‌بینیم.

۲۲۳. مطابق با یک آیین کهن، «ستاره‌ی فروزان، نمادِ بنّا (می‌توان به طور کلی‌تر گفت، فرد مشرف‌شده) است که در میان تاریکی (جهان غیرمتخصص) از نور می‌درخشد.» — در اینجا اشاره‌ی آشکاری به این کلمات از انجیل یوحنا (۱: ۵) وجود دارد: «و نور در تاریکی می‌درخشد، و تاریکی آن را درنیافت.»

۲۲۴. بنابراین، بی‌دلیل نیست که لُژ استادان، «اتاق میانی» (Chambre du Milieu) نامیده می‌شود.

۲۲۵. در ارتباط با فرمول ماسونی‌ای که نقل کردیم، می‌توان دریافت که عبارت چینی «زیر آسمان» (Tien-hia)، که پیش‌تر به آن اشاره کردیم و به مجموعه‌ی کیهان دلالت دارد، از دیدگاه حقیقTa تشرفی، می‌تواند معنای خاصی، متناظر با «معبد روح‌القدس، که همه جا هست»، و جایی که صلیب-سرخان (Rose-Croix)، که همان «انسان‌های حقیقی» هستند، گرد هم می‌آیند، بیابد (قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصول XXXVII و XXXVIII). — همچنین در این باب یادآوری می‌کنیم که «آسمان فرو می‌پوشاند»، و دقیقاً کارهای ماسونی باید «تحت پوشش» (à couvert) انجام شود، و البته لُژ، تصویری از کیهان است (قس. شاهِ جهان، فصل VII).

به مناسبت آنچه در باب خصلتِ استادی گفتیم، به طور ضمنی [۱۳۰] نکته‌ای را بیان می‌کنیم: این خصلت، که به آخرین درجه‌ی فراماسونری به معنای دقیق کلمه تعلق دارد، به خوبی با این واقعیت سازگار است که، همان‌طور که در جای دیگری اشاره کرده‌ایم[۲۲۶]، آیین‌های تشرف صنفی و آنچه از آن‌ها مشتق شده است، حقیقتاً به «اسرار صغیر» مربوط می‌شوند. البته باید افزود که، در آنچه «درجات عالی» (hauts grades) نامیده می‌شود، و از عناصری با منشأهای نسبتاً گوناگون تشکیل شده است، اشارات معینی به «اسرار کبیر» وجود دارد، که در میان آن‌ها دست‌کم یکی به طور مستقیم به فراماسونری عملیِ (opérative) کهن پیوند می‌خورد، که این نشان می‌دهد که آن فراماسونری دست‌کم چشم‌اندازهایی را به سوی آنچه فراتر از غایتِ «اسرار صغیر» است، می‌گشود: مقصود ما تمایزی است که در فراماسونری آنگلوساکسون، میان Square Masonry و Arch Masonry قائل می‌شوند. در واقع، در گذارِ «از گونیا به طاق» (from square to arch)، یا، آن‌گونه که در فراماسونری فرانسوی قرن هجدهم به طور معادل گفته می‌شد، «از مثلث به دایره[۲۲۷]»، باز هم تقابل میان صورت‌های مربعی (یا به طور کلی‌تر، مستقیم‌الخط) و صورت‌های مدور را، از آن حیث که به ترتیب با زمین و آسمان مطابقت دارند، بازمی‌یابیم؛ بنابراین، در اینجا تنها می‌تواند سخن از گذاری از حالت انسانی، که زمین نمایانگر آن است، به حالات فرا-انسانی، که آسمان (یا آسمان‌ها[۲۲۸]) نمایانگر آن‌هاست، باشد، یعنی گذاری [۱۳۱] از حوزه‌ی «اسرار صغیر» به حوزه‌ی «اسرار کبیر[۲۲۹]».

برای بازگشت به همانندی‌ای که در ابتدا به آن اشاره کردیم، باید باز هم بگوییم که، در سنت خاور دور، پرگار و گونیا نه تنها به طور ضمنی به عنوان ابزارهای ترسیمِ دایره و مربع فرض می‌شوند، بلکه خود به طور صریح در برخی موارد ظاهر می‌شوند، و به‌ویژه به عنوان اوصافِ فو-هی و نیو-کوآ، چنان‌که پیش‌تر در فرصت دیگری به آن اشاره کرده‌ایم[۲۳۰]؛ اما در آن زمان به ویژگی‌ای که، در نگاه نخست، ممکن است در این خصوص نابهنجاری‌ای به نظر رسد، توجه نکردیم، و اکنون باید آن را توضیح دهیم. در واقع، پرگار، نمادِ «آسمانی»، و بنابراین یانگ یا مذکر، حقیقتاً به فو-هی تعلق دارد، و گونیا، نمادِ «زمینی»، و بنابراین یین یا مؤنث، به نیو-کوآ؛ اما، هنگامی که با هم و متحد با دُم‌های مارگونه‌شان تصویر می‌شوند (که بدین ترتیب دقیقاً با دو مارِ کادوسه مطابقت دارند)، برعکس این فو-هی است که گونیا را حمل می‌کند و نیو-کوآ پرگار را[۲۳۱]. این در واقع با تبادلی [۱

۲۲۶. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XXXIX.

۲۲۷. مثلث در اینجا جای مربع را می‌گیرد، از آن حیث که مانند آن، صورتی مستقیم‌الخط است، و این هیچ تغییری در رمزپردازی مورد بحث ایجاد نمی‌کند.

۲۲۸. با تمام دقت، در اینجا سخن از خودِ اصطلاحاتی که در سه‌گانه‌ی کبیر بدین نام خوانده می‌شوند، نیست، بلکه از چیزی است که در مرتبه‌ای معین با آن‌ها مطابقت دارد و در درونِ کیهانِ متجلی مندرج است، مانند موردِ تْری‌بْهووَنَه، اما با این تفاوت که زمین، از آن حیث که نمایانگر حالت انسانی در تمامیتش است، باید چنان نگریسته شود که همزمان هم زمین و هم جوّ یا «منطقه‌ی واسطِ» تْری‌بْهووَنَه را در بر می‌گیرد.

۲۲۹. طاق آسمان، همان «طاق کمالِ» (voûte de perfection) حقیقی است که در برخی درجات فراماسونری اسکاتلندی به آن اشاره می‌شود؛ البته امیدواریم بتوانیم در پژوهش دیگری، ملاحظاتِ رمزپردازی معمارانه را که به این مسئله مربوط می‌شود، تفصیل دهیم.

۲۳۰. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XX.

۲۳۱. برعکس، چنین جابجاییِ اوصافی در تصویرِ Rebis هرمسی وجود ندارد، که در آن، پرگار توسط نیمه‌ی مذکر، که با خورشید پیوند دارد، و گونیا توسط نیمه‌ی مؤنث، که با ماه پیوند دارد، نگه داشته شده است. — در باب تطابق‌های خورشید و ماه، می‌توان در اینجا به آنچه در پاورقی پیشین در باب اعداد ۱۰ و ۱۲ گفتیم، و همچنین، از سوی دیگر، به کلمات لوح زمردین ارجاع داد: «خورشید پدر او، ماه مادر اوست»، که دقیقاً به Rebis یا «انسان کامل دوجنسی» مربوط می‌شود، که این دومی همان «چیز یگانه» است که «قوّت‌های آسمان و زمین» در آن گرد آمده‌اند (در واقع در ذاتش یگانه، هرچند از حیث وجوه ظاهری‌اش دوگانه، res bina، مانند نیروی کیهانی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم و دُم‌های مارگونه در نمایشِ فو-هی و نیو-کوآ به طور نمادین آن را به یاد می‌آورند).

۳۲] قابل قیاس با آنچه پیش‌تر در مورد اعداد «آسمانی» و «زمینی» از آن سخن رفت، توضیح داده می‌شود؛ تبادلی که می‌توان، در چنین مواردی، آن را به درستی «وصلت مقدس[۲۳۲]» (hiérogamique) نامید؛ نمی‌بینیم که چگونه، بدون چنین تبادلی، پرگار می‌توانست به نیو-کوآ تعلق داشته باشد، به‌ویژه آنکه اعمالی که به او نسبت داده می‌شود، او را چنان می‌نمایانند که بیش از هر چیز کارکردِ تضمینِ پایداریِ جهان را ایفا می‌کند[۲۳۳]؛ کارکردی که به خوبی به جانبِ «جوهریِ» تجلی مربوط می‌شود، و پایداری در رمزپردازی هندسی با صورت مکعبی[۲۳۴] بیان می‌شود. برعکس، از منظری، گونیا به فو-هی به عنوان «فرمانروای زمین»، که با آن زمین را اندازه می‌گیرد[۲۳۵]، به خوبی تعلق دارد، و از این منظر، در رمزپردازی ماسونی، با «استاد ارجمندی که با گونیا فرمانروایی می‌کند» (the Worshipful Master who rules by the square)[۲۳۶] مطابقت دارد؛ اما، اگر چنین است، به این دلیل است که، در خود و نه دیگر در نسبتش با نیو-کوآ، او یین-یانگ است، از آن حیث که در حالت و [۱۳۳] طبیعتِ «انسان نخستین» بازادغام شده است. از این منظر جدید، خودِ گونیا معنای دیگری می‌یابد، زیرا از آنجا که از دو بازوی قائم‌الزاویه تشکیل شده است، می‌توان آن را اجتماعِ خط افقی و خط عمودی نگریست، که این دو، در یکی از معانی‌شان، به ترتیب، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، با زمین و آسمان، و همچنین با یین و یانگ در تمام کاربردهایشان، مطابقت دارند؛ و البته این‌گونه است که، باز هم در رمزپردازی ماسونی، گونیای استاد ارجمند در واقع به مثابه اتحاد یا ترکیبِ تراز (niveau) و شاقول (perpendiculaire) نگریسته می‌شود[۲۳۷].

ملاحظه‌ی پایانی‌ای را در مورد تصویرِ فو-هی و نیو-کوآ می‌افزاییم: اولی در آنجا در چپ و دومی در راست قرار گرفته است[۲۳۸]، که این به خوبی با برتری‌ای که سنت خاور دور معمولاً به چپ بر راست نسبت می‌دهد، و پیش‌تر توضیح آن را دادیم، مطابقت دارد[۲۳۹]. همزمان، فو-هی گونیا را در دست چپ، و نیو-کوآ [۱۳۴] پرگار را در دست راست دارد؛ در اینجا، به دلیل معنای متناظرِ خودِ پرگار و گونیا، باید این کلمات را که پیش‌تر نقل

---

۲۳۲. آقای گرانه صراحتاً این تبادل را هم برای پرگار و گونیا (اندیشه‌ی چینی، ص. ۳۶۳) و هم برای اعداد فرد و زوج به رسمیت می‌شناسد؛ این باید او را از خطای ناخوشایندِ توصیف کردنِ پرگار به عنوان «نشانه‌ی مؤنث»، آن‌گونه که در جای دیگری انجام می‌دهد (پاورقی ص. ۲۶۷)، بازمی‌داشت.

۲۳۳. رجوع کنید به سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXV.

۲۳۴. از جابجاییِ اوصاف میان فو-هی و نیو-کوآ، می‌توان این واقعیت را نزدیک دانست که، در ورق‌های سوم و چهارم تاروت، رمزپردازی آسمانی (ستارگان) به ملکه و رمزپردازی زمینی (سنگ مکعبی) به امپراتور نسبت داده شده است؛ به علاوه، به لحاظ عددی و از طریق رتبه‌ی این دو ورق، ملکه با ۳، عددی فرد، و امپراتور با ۴، عددی زوج، در تطابق قرار می‌گیرد، که این باز هم همان جابجایی را بازتولید می‌کند.

۲۳۵. ما کمی بعد، به مناسبت آرایش مینگ-تانگ، به این اندازه‌گیری زمین بازخواهیم گشت.

۲۳۶. امپراتوری‌ای که توسط فو-هی و جانشینانش سازماندهی و اداره می‌شد، به گونه‌ای تشکیل شده بود که، مانند لُژ در فراماسونری، تصویری از کیهان در مجموعه‌اش باشد.

۲۳۷. تراز و شاقول، اوصافِ متناظرِ دو ناظر (Wardens) هستند، و بدین وسیله با دو اصطلاح مکملیتی که دو ستونِ معبد سلیمان نمایانگر آن‌اند، در ارتباط مستقیم قرار می‌گیرند. — همچنین شایسته است توجه کنیم که، در حالی که گونیای فو-هی به نظر می‌رسد بازوهای مساوی داشته باشد، گونیای استاد ارجمند برعکس، باید به طور منظم بازوهای نامساوی داشته باشد؛ این تفاوت می‌تواند، به طور کلی، با تفاوتِ صورت‌های مربع و مستطیلِ کمابیش کشیده مطابقت داشته باشد؛ اما، به علاوه، نابرابریِ بازوهای گونیا به طور دقیق‌تری به «رازی» از فراماسونری عملی مربوط می‌شود که به تشکیلِ مثلث قائم‌الزاویه‌ای که اضلاع آن به ترتیب متناسب با اعداد ۳، ۴ و ۵ هستند، مربوط است؛ مثلثی که البته رمزپردازی آن را در ادامه‌ی این پژوهش بازخواهیم یافت.

۲۳۸. در این مورد، طبیعتاً سخن از راست و چپِ خودِ شخصیت‌هاست، و نه از راست و چپِ ناظر.

۲۳۹. در شکلِ Rebis، برعکس، نیمه‌ی مذکر در راست و نیمه‌ی مؤنث در چپ است؛ این شکل البته تنها دو دست دارد، که دست راست پرگار و دست چپ گونیا را نگه داشته است.

کردیم، به یاد آورد: «راه آسمان، راست را ترجیح می‌دهد، راه زمین، چپ را ترجیح می‌دهد[۲۴۰]». بنابراین، در نمونه‌ای مانند این، به روشنی می‌بینیم که رمزپردازی سنتی همواره کاملاً منسجم است، اما همچنین نمی‌تواند به هیچ «نظام‌سازیِ» (systématisation) کمابیش تنگی تن در دهد، زیرا باید به کثرتِ دیدگاه‌های گوناگونی که امور را می‌توان از آن‌ها نگریست، پاسخ دهد، و از این طریق است که امکاناتِ مفهومیِ حقیقتاً نامحدودی را می‌گشاید.

۲۴۰. چئو-لی.

فصل شانزدهم

«مینگ-تانگ»

در اواخر هزاره‌ی سوم پیش از میلاد مسیح، چین به نُه ایالت[۲۴۱]، مطابق با آرایش هندسی‌ای که در شکل مقابل نشان داده شده است (شکل ۱۶)، تقسیم شده بود: یکی در مرکز، و هشت ایالت در چهار جهت اصلی و چهار جهت فرعی. این تقسیم به یو کبیر (Ta-Yu[۲۴۲]) نسبت داده می‌شود، که، گفته می‌شود، جهان را برای «اندازه‌گیری زمین» پیمود؛ و از آنجا که این اندازه‌گیری مطابق با صورت مربعی صورت می‌گرفت، در اینجا کاربردِ گونیا را که به امپراتور به عنوان «فرمانروای زمین[۲۴۳]» نسبت داده شده است، می‌بینیم. این تقسیمِ نُه‌گانه از [۱۳۶] نموداری به نام لو-شو (Lo-chou) یا «نوشته‌ی دریاچه» الهام گرفته بود که، مطابق با «افسانه»، توسط یک لاک‌پشت برای او آورده شده بود[۲۴۴] و در آن، نُه عدد نخست به گونه‌ای آرایش یافته‌اند که آنچه را «مربع جادویی[۲۴۵]» می‌نامند، تشکیل می‌دهند؛ از این طریق، این تقسیم، امپراتوری را به تصویری از کیهان بدل می‌کرد. در این «مربع جادویی[۲۴۶]»، مرکز با عدد ۵ اشغال شده است، که خود «میانه‌ی» نُه عدد نخست است[۲۴۷]، و در واقع، همان‌طور که پیش‌تر دیدیم، عدد «مرکزیِ» زمین است، همان‌گونه که ۶ عدد «مرکزیِ» آسمان است[۲۴۸]؛ ایالت مرکزی، [۱۳۷] که با این عدد مطابقت داشت و امپراتور در آن سکونت داشت،

۲۴۱. به نظر می‌رسد قلمرو چین در آن زمان میان رود زرد و رود آبی محصور بوده است.

۲۴۲. دست‌کم کنجکاوی‌برانگیز است که شباهت عجیبی را که میان نام و لقبِ یو کبیر و نام و لقبِ هوگادارانِ سنت سلتی وجود دارد، مشاهده کنیم؛ آیا باید نتیجه گرفت که در اینجا با نوعی «محلی‌سازیِ» بعدی و جزئی‌شده‌ی یک «نمونه‌ی ازلی» واحد روبرو هستیم که به دورانی بسیار دورتر، و شاید تا خودِ سنت نخستین، بازمی‌گردد؟ این همانندی البته شگفت‌انگیزتر از آنچه در جای دیگری در باب «جزیره‌ی چهار استاد» که امپراتور یائو، که دقیقاً یو کبیر در ابتدا وزیر او بود، از آن بازدید کرد، نقل کرده‌ایم، نیست (شاهِ جهان، فصل IX).

۲۴۳. این گونیا، همان‌طور که گفتیم، بازوهای مساوی دارد، زیرا صورتِ امپراتوری و صورتِ تقسیماتِ آن، مربع‌های کامل نگریسته می‌شدند.

۲۴۴. نمودار سنتی دیگر، به نام هو-تو یا «نقشه‌ی رود»، که در آن اعداد به صورت «صلیبی» آرایش یافته‌اند، به فو-هی و اژدها نسبت داده می‌شود، همان‌گونه که لو-شو به یو کبیر و لاک‌پشت نسبت داده می‌شود.

۲۴۵. ما ناچاریم این نام را حفظ کنیم زیرا نام بهتری در اختیار نداریم، اما این عیب را دارد که تنها به کاربردی بسیار خاص (در ارتباط با ساخت طلسم‌ها) از مربع‌های عددی از این دست اشاره می‌کند، که ویژگی اصلی‌شان این است که اعدادِ مندرج در تمام سطرهای عمودی و افقی، و همچنین در دو قطر، همواره یک مجموع را به دست می‌دهند؛ در موردِ مورد بحث در اینجا، این مجموع برابر با ۱۵ است.

۲۴۶. اگر به جای اعداد، نمادِ ین-یانگ (شکل ۹) را در مرکز و هشت کوآ یا سه‌خطی را در دیگر مناطق قرار دهیم، به صورتی مربعی یا «زمینی»، معادلِ آن جدولِ با صورتِ مدور یا «آسمانی» را خواهیم داشت که در آن کوآها معمولاً، یا مطابق با آرایشِ «آسمان پیشین» (سیئن-تیئن)، منسوب به فو-هی، یا مطابق با آرایشِ «آسمان پسین» (کئو-تیئن)، منسوب به وِن-وَنگ، چیده شده‌اند.

۲۴۷. حاصل‌ضربِ ۵ در ۹، ۴۵ را به دست می‌دهد، که مجموعِ تمامِ نُه عددِ مندرج در مربع است و ۵ «میانه‌ی» آن است.

۲۴۸. در این باب یادآوری می‌کنیم که ۱۱ = ۶ + ۵، «اتحاد مرکزی آسمان و زمین» را بیان می‌کند. — در مربع، زوج‌های اعدادِ متقابل، همگی مجموعشان ۱۰ = ۲ × ۵ است. همچنین شایان ذکر است که اعداد فرد یا یانگ در میانه‌ی اضلاع (جهات اصلی) قرار گرفته‌اند و یک صلیب (وجه پویا) را تشکیل می‌دهند، و اعداد زوج یا یین در گوشه‌ها (جهات فرعی) قرار گرفته‌اند و خودِ مربع را (وجه ایستا) محدود می‌سازند.

«قلمرو میانه» (Tchoung-kouo[۲۴۹]) نامیده می‌شد، و از همین‌جاست که این نام بعدها به تمامِ چین اطلاق شده است. البته، در حقیقت، ممکن است در مورد این نکته‌ی اخیر تردیدی وجود داشته باشد، زیرا، همان‌گونه که «قلمرو میانه» در امپراتوری جایگاهی مرکزی اشغال می‌کرد، خودِ امپراتوری نیز، در مجموعه‌اش، می‌توانست از همان ابتدا چنان تصور شود که در جهان، جایگاهی مشابه را اشغال می‌کند؛ و این به خوبی از خودِ این واقعیت نتیجه می‌شود که، همان‌طور که لحظاتی پیش گفتیم، به گونه‌ای تشکیل شده بود که تصویری از کیهان را بسازد. در واقع، معنای بنیادینِ این واقعیت، این است که همه چیز در واقع در مرکز مندرج است، به طوری که باید در آن، به نوعی و به مثابه «نمونه‌ی ازلی» (archétype)، اگر بتوان چنین تعبیر کرد، هر آنچه را که در مجموعه‌ی کیهان یافت می‌شود، بازیافت؛ بنابراین، می‌توانست در مقیاس‌های هرچه کوچک‌تر، سلسله‌ای کامل از تصاویر مشابه[۲۵۰] وجود داشته باشد که به طور هم‌مرکز آرایش یافته و در نهایت به خودِ نقطه‌ی مرکزی‌ای که امپراتور در آن سکونت داشت[۲۵۱]، ختم می‌شدند؛ امپراتوری که، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، جایگاهِ «انسان حقیقی» را اشغال می‌کرد و کارکردِ او را به عنوان «واسطه» میان آسمان و زمین به جا می‌آورد[۲۵۲].

4	9	2
3	5	7
8	1	6

FIG. 16

[۱۳۸]

البته نباید از این جایگاه «مرکزی» که به امپراتوری چین نسبت به تمام جهان نسبت داده شده است، شگفت‌زده شد؛ در واقع، همواره برای هر سرزمینی که مرکز روحانیِ یک سنت در آن برقرار بود، چنین بود. این مرکز، در واقع، تجلی یا بازتابی از مرکز روحانیِ متعالی، یعنی مرکزِ سنت نخستین (Tradition primordiale) بود که تمام صورت‌های سنتیِ منظم از طریق تطبیق با شرایط خاص زمانی و مکانی از آن مشتق شده‌اند، و در

۲۴۹. قس. با قلمرو میده یا «میانه» در ایرلند باستان؛ اما این یکی تنها با چهار قلمرو دیگر که با چهار جهت اصلی مطابقت داشتند، احاطه شده بود (شاهِ جهان، فصل IX).

۲۵۰. این واژه در اینجا باید به معنای دقیقی که اصطلاح «صورت‌های مشابه» در هندسه دارد، فهمیده شود.

۲۵۱. این نقطه، نه دقیقاً centrum in trigono centri، مطابق با فرمولی شناخته‌شده در آیین‌های تشرفی غربی، بلکه به شیوه‌ای معادل، centrum in quadrato centri بود.

۲۵۲. می‌توان نمونه‌های سنتی دیگری از چنین «تمرکز»ی در درجات متوالی یافت، و ما در جای دیگری نمونه‌ای از آن را که به کابالای عبری تعلق دارد، ارائه داده‌ایم: «خیمه‌ی قداستِ یهوه، اقامتگاهِ شِکینا، قدس‌الاقداسی است که قلبِ معبد است، که خود مرکزِ صهیون (اورشلیم) است، همان‌گونه که صهیون مقدس، مرکزِ سرزمین اسرائیل است، و همان‌گونه که سرزمین اسرائیل، مرکزِ جهان است» (قس. شاهِ جهان، فصل VI).

نتیجه، به صورتِ آن مرکز متعالی که به نوعی به طور بالقوه با آن این‌همان می‌شد، تشکیل شده بود[۲۵۳]. به همین دلیل است که خودِ آن سرزمینی که چنین مرکز روحانی‌ای را در خود داشت، هرچه که بود، به همان دلیل، یک «سرزمین مقدس» (Terre Sainte) بود، و به این عنوان، به طور نمادین با نام‌هایی چون «مرکز جهان» یا «قلب جهان» خوانده می‌شد، که در واقع برای کسانی که به سنتی که آن سرزمین مقرّ آن بود، تعلق داشتند، و ارتباطشان با مرکز روحانیِ متعالی از طریقِ مرکز ثانویِ متناظر با آن سنت ممکن بود، چنین بود[۲۵۴]. مکانی که این مرکز در آن برقرار می‌شد، مقدر بود که، به زبانِ کابالای عبری، مکانِ تجلیِ شِکینا (Shekinah) یا «حضور الهی[۲۵۵]» [۱۳۹] باشد، یعنی، به اصطلاحات خاور دور، نقطه‌ای که «فعالیتِ آسمان» مستقیماً در آن بازتاب می‌یابد، و حقیقتاً، همان‌طور که دیدیم، «میانه‌ی نامتغیر» است، که از تلاقیِ «محور جهان» با حوزه‌ی امکانات انسانی معین می‌شود[۲۵۶]؛ و آنچه در این باب به‌ویژه شایان ذکر است، این است که شِکینا همواره به مثابه «نور» نمایندگی می‌شد، همان‌گونه که «محور جهان»، چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، به طور نمادین با یک «شعاع نورانی» همانند دانسته می‌شد.

لحظاتی پیش گفتیم که، همان‌گونه که امپراتوری چین در مجموعه‌اش، از طریق شیوه‌ی تشکیل و تقسیمش، تصویری از کیهان را نمایندگی می‌کرد، تصویری مشابه باید در مکان مرکزی‌ای که اقامتگاه امپراتور بود، نیز یافت می‌شد، و در واقع چنین بود: این مکان، مینگ-تانگ بود، که برخی چین‌شناسان، که تنها خصلتِ بیرونی‌ترینِ آن را می‌بینند، آن را «خانه‌ی تقویم» نامیده‌اند، اما نام آن، در واقع، تحت‌اللفظی به معنای «معبد نور» است، که این بی‌درنگ به ملاحظه‌ای که در آخر بیان کردیم، پیوند می‌خورد[۲۵۷]. نویسه‌ی [۱۴۰] مینگ از دو نویسه‌ای که نمایانگر خورشید و ماه هستند، ترکیب شده است؛ این بدین ترتیب نور را در تجلیِ کاملش، همزمان در دو نحوه‌ی مستقیم و بازتابیِ آن، بیان می‌کند، زیرا، هرچند نور در خود ذاتاً یانگ است، با این حال، برای آنکه متجلی شود، باید، مانند همه چیز، دو وجه مکمل به خود گیرد که نسبت به یکدیگر یانگ و یین هستند، و به

---

۲۵۳. رجوع کنید به شاهِ جهان، و همچنین تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل X.

۲۵۴. ما لحظاتی پیش نمونه‌ای از چنین این‌همانی‌ای با «مرکز جهان» را در مورد سرزمین اسرائیل ارائه دادیم؛ می‌توان، در میان دیگران، نمونه‌ی مصر باستان را نیز ذکر کرد: به گفته‌ی پلوتارک، «مصریان به سرزمین خود نامِ خِمیا (کِمی یا «سرزمین سیاه»، که نامِ کیمیا از آن آمده است) را می‌دهند، و آن را با یک قلب مقایسه می‌کنند» (ایزیس و اوزیریس، ۳۳؛ ترجمه‌ی ماریو مونیه، ص. ۱۱۶)؛ این مقایسه، فارغ از دلایل جغرافیایی یا دیگری که ممکن است به طور ظاهری برای آن ارائه شده باشد، در واقع تنها از طریق همانندی با «قلب جهان» حقیقی توجیه می‌شود.

۲۵۵. رجوع کنید به شاهِ جهان، فصل III، و رمزپردازی صلیب، فصل VII. — این همان چیزی بود که معبد اورشلیم برای سنت عبری بود، و به همین دلیل بود که خیمه یا قدس‌الاقداس، میشکان یا «مسکن الهی» نامیده می‌شد؛ تنها کاهن اعظم می‌توانست به آنجا وارد شود تا، مانند امپراتور در چین، کارکردِ «واسطه» را به جا آورد.

۲۵۶. تعینِ مکانی که بتواند حقیقتاً با این «میانه‌ی نامتغیر» مطابقت داشته باشد، ذاتاً به علم سنتی‌ای که ما پیش‌تر در فرصت‌های دیگر با نام «جغرافیای مقدس» به آن اشاره کرده‌ایم، تعلق داشت.

۲۵۷. شایسته است معنای این نام‌گذاریِ مینگ-تانگ را با معنای این‌همانی که در واژه‌ی «لُژ» (Loge) نهفته است، همان‌گونه که در جای دیگری اشاره کرده‌ایم (تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLVI)، مقایسه کرد، و از اینجاست عبارت ماسونیِ «مکان بسیار روشن و بسیار منظم» (قس. شاهِ جهان، فصل III). به علاوه، مینگ-تانگ و لُژ هر دو تصویری از کیهان (لوکا، به معنای ریشه‌شناختی این اصطلاح سانسکریت) هستند، که به عنوان حوزه یا «میدانِ» تجلیِ نور نگریسته می‌شود (قس. سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل III). — همچنین باید در اینجا افزود که مینگ-تانگ در محل‌های تشرفِ Tien-ti-houei تصویر شده است (قس. ب. فاور، انجمن‌های سرّی در چین، صص. ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۷۰)؛ یکی از شعارهای اصلیِ این سازمان این است: «نابودیِ تاریکی (تسینگ)، بازگرداندنِ نور (مینگ)»، همان‌گونه که استادان بنّا باید برای «پراکندنِ نور و گردآوریِ آنچه پراکنده است» بکوشند؛ کاربردی که در دوران متجدد از طریق «هم‌آوایی» (homophonie) بر سلسله‌های مینگ و تسینگ اطلاق شده است، تنها نمایانگر هدفی عارضی و موقتی است که به برخی از «تجلیاتِ» بیرونیِ این سازمان، که در حوزه‌ی فعالیت‌های اجتماعی و حتی سیاسی کار می‌کنند، اختصاص داده شده است.

ترتیب با خورشید و ماه مطابقت دارند[۲۵۸]، زیرا در حوزه‌ی تجلی، یانگ هرگز بدون یین و یین هرگز بدون یانگ نیست[۲۵۹].

طرحِ مینگ-تانگ با طرحی که پیش‌تر برای تقسیم امپراتوری ارائه دادیم (شکل ۱۶)، منطبق بود، یعنی شامل نُه تالار بود که دقیقاً مانند نُه ایالت آرایش یافته بودند؛ تنها تفاوت این بود که مینگ-تانگ و تالارهایش، به جای آنکه [۱۴۱] مربع‌های کامل باشند، مستطیل‌هایی کمابیش کشیده بودند، و نسبتِ اضلاعِ این مستطیل‌ها، مانند اندازه‌ی بلندای دکلِ ارابه‌ای که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، مطابق با سلسله‌های گوناگون، به دلیل تفاوتِ دوره‌های چرخه‌ای که این سلسله‌ها با آن‌ها در تطابق قرار داده می‌شدند، متغیر بود؛ در اینجا وارد جزئیات در این باب نمی‌شویم، زیرا در حال حاضر تنها خودِ مبدأ برای ما اهمیت دارد[۲۶۰]. مینگ-تانگ دوازده ورودی رو به بیرون داشت، سه ورودی در هر یک از چهار ضلعش، به طوری که، در حالی که تالارهای میانه‌ی اضلاع تنها یک ورودی داشتند، تالارهای گوشه هر یک دو ورودی داشتند؛ و این دوازده ورودی با دوازده ماهِ سال مطابقت داشتند: ورودی‌های نمای شرقی با سه ماه بهار، ورودی‌های نمای جنوبی با سه ماه تابستان، ورودی‌های نمای غربی با سه ماه پاییز، و ورودی‌های نمای شمالی با سه ماه زمستان. بنابراین، این دوازده ورودی یک منطقةالبروج[۲۶۱] (Zodiaque) را تشکیل می‌دادند؛ آن‌ها بدین ترتیب دقیقاً با دوازده دروازه‌ی «اورشلیم آسمانی»، آن‌گونه که در مکاشفه[۲۶۲] توصیف شده است، مطابقت داشتند؛ اورشلیمی که همزمان هم «مرکز جهان» و هم تصویری از کیهان از دو منظر مکانی و زمانی است[۲۶۳].

[۱۴۲]

امپراتور در مینگ-تانگ، در طول چرخه‌ی سالانه، طوافی در جهت «خورشیدی» (رجوع کنید به شکل ۱۴) به جا می‌آورد، و به طور متوالی در دوازده جایگاهِ متناظر با دوازده ورودی قرار می‌گرفت، و در آنجا فرامینی (yue-ling) را که مناسبِ دوازده ماه بود، ابلاغ می‌کرد؛ او بدین ترتیب به طور متوالی با «دوازده خورشید»، که همان دوازده آدیتیای سنت هندو، و همچنین «دوازده میوه‌ی درخت حیات» در رمزپردازی مکاشفه‌ای هستند، این‌همان می‌شد[۲۶۴]. این طواف همواره با بازگشتی به مرکز، که نشانگر میانه‌ی سال بود[۲۶۵]، صورت می‌گرفت، همان‌گونه که، هنگامی که از امپراتوری بازدید می‌کرد، ایالت‌ها را با نظمی متناظر می‌پیمود و سپس به اقامتگاه

---

۲۵۸. این‌ها، در سنت هندو، دو چشمِ وَیشوانَرَه هستند، که به ترتیب با دو جریان لطیفِ راست و چپ، یعنی با دو وجه یانگ و یینِ نیروی کیهانی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، در ارتباط‌اند (قس. انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصول XIII و XXI)؛ سنت خاور دور آن‌ها را همچنین «چشمِ روز» و «چشمِ شب» می‌نامد، و نیازی به تذکر نیست که روز یانگ و شب یین است.

۲۵۹. ما پیش‌تر در جای دیگری به تفصیل در باب معنای حقیقتاً تشرفیِ «نور» توضیح داده‌ایم (تأمّلاتی بر آیین تشرف، به‌ویژه فصول XLVI ،IV و XLVII)؛ به مناسبت نور و تجلیِ «مرکزیِ» آن، در اینجا همچنین آنچه را که پیش‌تر در باب رمزپردازی ستاره‌ی فروزان، که نمایانگر انسانِ باززاده‌ی ساکن در «میانه» و قرارگرفته میان گونیا و پرگار است که، مانند پایه و سقفِ مینگ-تانگ، به ترتیب با زمین و آسمان مطابقت دارند، اشاره شد، یادآوری می‌کنیم.

۲۶۰. برای این جزئیات، می‌توان به م. گرانه، اندیشه‌ی چینی، صص. ۲۵۰-۲۷۵ مراجعه کرد. — تحدیدِ آیینیِ محوطه‌ای مانند محوطه‌ی مینگ-تانگ، حقیقتاً تعینِ یک templum به معنای نخستین و ریشه‌شناختیِ این کلمه را تشکیل می‌داد (قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XVII).

۲۶۱. این آرایشِ مربعی، به معنای دقیق کلمه، نمایانگر فرافکنیِ زمینیِ منطقةالبروج آسمانی است که به صورت مدور آرایش یافته است.

۲۶۲. قس. شاهِ جهان، فصل XI، و سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XX. — طرحِ «اورشلیم آسمانی» نیز مربعی است.

۲۶۳. زمان البته در پایانِ چرخه «به مکان بدل می‌شود»، به طوری که تمام مراحل آن در آن صورت باید به طور همزمان نگریسته شوند (رجوع کنید به سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXIII).

۲۶۴. قس. شاهِ جهان، فصول IV و XI، و رمزپردازی صلیب، فصل IX.

مرکزی خود بازمی‌گشت، و همان‌گونه نیز که، مطابق با رمزپردازی خاور دور، خورشید، پس از پیمودنِ یک دوره‌ی چرخه‌ای (چه یک روز، چه یک ماه و چه یک سال)، بازمی‌گردد تا بر درختِ خود، که، مانند «درخت حیاتِ» قرارگرفته در مرکزِ «بهشت زمینی» و «اورشلیم آسمانی»، تصویری از «محور جهان» است، بیاساید. باید به روشنی دریافت که، در همه‌ی این‌ها، امپراتور حقیقتاً به مثابه «تنظیم‌کننده‌ی» (régulateur) خودِ نظم کیهانی ظاهر می‌شد، که این البته متضمنِ اتحادِ تأثیرات آسمانی و تأثیرات زمینی، در او یا از طریق اوست؛ تأثیراتی که، چنان‌که [۱۴۳] پیش‌تر نیز اشاره کردیم، به نوعی، به ترتیب با تعینات زمانی و مکانی نیز مطابقت دارند؛ تعیناتی که ساختارِ مینگ-تانگ آن‌ها را در ارتباط مستقیم با یکدیگر قرار می‌داد.

٢٦٥ . این میانه‌ی سال در اعتدال پاییزی قرار داشت، هنگامی که سال از اعتدال بهاری آغاز می‌شد، چنان‌که عموماً در سنت خاور دور چنین بود (هرچند در این باب، در برخی دوران‌ها، تغییراتی وجود داشته است که باید با تغییراتِ جهت‌یابی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، مطابقت داشته باشد)، که این البته به دلیل موقعیت جغرافیایی این سنت، بهنجار است، زیرا شرق با بهار مطابقت دارد؛ در این باب یادآوری می‌کنیم که محور شرق-غرب، محور اعتدالین، حال آنکه محور شمال-جنوب، محور انقلابین است.

فصل هفدهم

وَنگ یا شاه-کاهن

هنوز ملاحظات دیگری برای تکمیلِ فهمِ آنچه در سنت خاور دور، کارکردِ شاهی (fonction royale) است، یا دست‌کم آنچه عادتاً چنین ترجمه می‌شود، باقی مانده است؛ ترجمه‌ای که به طور مشخص ناکافی است، زیرا اگر وَنگ (Wang) حقیقتاً شاه، به معنای دقیق کلمه، است، همزمان چیز دیگری نیز هست. این البته از خودِ رمزپردازیِ نویسه‌ی وَنگ (شکل ۱۷) نتیجه می‌شود، که از سه خط افقی، که به ترتیب، مانند خطوطِ سه‌خطی‌هایی که پیش‌تر از آن‌ها سخن گفتیم، نمایانگر آسمان، انسان و زمین‌اند، و علاوه بر آن، در میانه‌ی خود، با یک خط عمودی متحد شده‌اند، ترکیب شده است، زیرا، به گفته‌ی ریشه‌شناسان، «کارکردِ شاه، متحد کردن است»، که از آن، به دلیل خودِ جایگاهِ خط عمودی، بیش از هر چیز باید اتحادِ آسمان و زمین را فهمید. بنابراین، آنچه این نویسه حقیقتاً بر آن دلالت دارد، انسان به عنوان اصطلاح میانیِ سه‌گانه‌ی کبیر است، که به‌ویژه در نقشِ «واسطه»‌ی خود نگریسته می‌شود؛ برای دقتی بیشتر می‌افزاییم که انسان در اینجا نباید [۱۴۵] تنها به عنوان «انسان نخستین»، بلکه به عنوان خودِ «انسان کلی» نگریسته شود، زیرا خط عمودی چیزی جز محوری نیست که به طور فعلی تمام حالاتِ وجود را به یکدیگر پیوند می‌دهد، حال آنکه مرکزی که «انسان نخستین» در آن جای دارد، و در نویسه با نقطه‌ی تلاقیِ خط عمودی با خط افقیِ میانی، در میانه‌ی آن، مشخص شده است، تنها به یک حالت، که همان حالت فردی انسانی است، مربوط می‌شود[۲۶۶]؛ به علاوه، بخشی از نویسه که حقیقتاً به انسان ارجاع دارد، و شامل خط عمودی و خط افقیِ میانی است (زیرا دو خط بالا و پایین نمایانگر آسمان و زمین‌اند)، صلیب را تشکیل می‌دهد، یعنی خودِ نمادِ «انسان کلی[۲۶۷]» را. از سوی دیگر، این این‌همانیِ وَنگ با «انسان کلی» باز هم با متونی مانند این قطعه از لائوتسه تأیید می‌شود: «طریقت بزرگ است؛ آسمان بزرگ است؛ زمین بزرگ است؛ شاه نیز بزرگ است. در میانه، بنابراین، چهار چیز بزرگ وجود دارد، اما تنها شاه مرئی است[۲۶۸]».

---

۲۶۶. آقای گرانه به نظر می‌رسد هیچ چیز از روابطِ محور و مرکز نفهمیده است، زیرا می‌نویسد: «مفهومِ مرکز به هیچ وجه نخستین نیست؛ این مفهوم جایگزینِ مفهومِ محور شده است» (اندیشه‌ی چینی، ص. ۱۰۴). در واقع، این دو نماد همواره همزیستی داشته‌اند، زیرا به هیچ وجه معادل نیستند و در نتیجه نمی‌توانند جایگزین یکدیگر شوند؛ این نمونه‌ی بسیار زیبایی از خطاهایی است که تعصبِ نگریستنِ «تاریخی» به همه چیز می‌تواند به آن منجر شود.

۲۶۷. به همین دلیل است که ما اصطلاح میانیِ سه‌گانه را در شکل ۶ با این صلیب نمایندگی کردیم.

۲۶۸. تائو ته چینگ، فصل XXV. — به طور ضمنی اشاره می‌کنیم که همین متن به تنهایی برای ردِ نظرِ آن دسته از شرق‌شناسانی که، با فهمیدنِ همه چیز به معنای «مادی» و خلطِ نماد با امر نموده، تصور می‌کنند که آسمان و زمینِ سنت خاور دور، چیزی جز آسمان و زمینِ مرئی نیستند، کافی است.



Fig. 17

بنابراین، اگر وَنگ ذاتاً «انسان کلی» است، کسی که نمایانگر اوست و کارکردِ او را به جا می‌آورد، باید، دست‌کم به طور مبدئی، [۱۴۶] یک «انسان استعلایی» باشد، یعنی غایت نهایِ «اسرار کبیر» را تحقق بخشیده باشد؛ و به این عنوان است که او می‌تواند، همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، به طور فعلی با «راه میانه» (Tchoung-Tao)، یعنی با خودِ محور، چه این محور با دکلِ ارابه، چه با ستون مرکزیِ مینگ-تانگ و چه با هر نمادِ معادل دیگری نمایندگی شود، این‌همان شود. از آنجا که او تمام امکاناتِ خود را هم در جهت عمودی و هم در جهت افقی گسترش داده است، به همان دلیل، «فرمانروای عوالم سه‌گانه[۲۶۹]» است، که این عوالم را می‌توان با سه خط افقیِ نویسه‌ی وَنگ نیز نمایندگی کرد[۲۷۰]؛ و همچنین، به‌ویژه نسبت به جهان انسانی، «انسان یگانه» (Homme Unique) است که بشریت را (که همزمان از منظر کیهانی به عنوان طبیعت نوعی، و از منظر اجتماعی به عنوان مجموعه‌ی انسان‌ها نگریسته می‌شود) در خود ترکیب می‌کند و به طور کامل بیان می‌دارد، همان‌گونه که بشریت، به نوبه‌ی خود، «ده‌هزار موجود»، یعنی تمامیتِ موجوداتِ این جهان را، در خود ترکیب می‌کند[۲۷۱]. به همین دلیل است که او، همان‌طور که دیدیم، «تنظیم‌کننده‌ی» نظم کیهانی و همچنین نظم اجتماعی است[۲۷۲]؛ و هنگامی که کارکردِ [۱۴۷] «واسطه» را به جا می‌آورد، در واقع تمام انسان‌ها هستند که این کارکرد را در شخصِ او به جا می‌آورند: بنابراین، در چین، تنها وَنگ یا امپراتور می‌توانست آیین‌های عمومیِ متناظر با این کارکرد را، و به‌ویژه، قربانی برای آسمان را که نمونه‌ی اعلای این آیین‌هاست، به جا آورد، زیرا در آنجاست که نقشِ «واسطه» به روشن‌ترین شکل تأیید می‌شود[۲۷۳].

---

۲۶۹. قس. شاهِ جهان، فصل IV. — اگر بخواهیم در این باب نقاط مقایسه‌ای میان سنت‌های گوناگون بیابیم، می‌توان دریافت که از همین حیث است که هرمس، که البته به عنوان «شاه» و «کاهن» به طور همزمان نمایندگی می‌شود، تریسمجیستوس یا «سه بار بسیار بزرگ» نامیده می‌شود؛ همچنین می‌توان این نام را به نامِ «سه بار قدرتمند»، که در «درجات کمالِ» فراماسونری اسکاتلندی به کار می‌رود و حقیقتاً متضمنِ تفویضِ قدرتی است که باید در عوالم سه‌گانه اعمال شود، نزدیک کرد.

۲۷۰. برای این کار، تغییری در دیدگاه، متناظر با آنچه پیش‌تر در باب تْریْبْهووَنَه در مقایسه با سه‌گانه‌ی خاور دور توضیح دادیم، کافی است.

۲۷۱. شایان ذکر است که کیفیتِ «فرمانروای عوالم سه‌گانه» در اینجا با جهت عمودی، و کیفیتِ «انسان یگانه» با جهت افقی مطابقت دارد.

۲۷۲. واژه‌ی rex، «شاه»، به لحاظ ریشه‌شناختی، کارکردِ «تنظیم‌کننده» را بیان می‌کند، اما معمولاً منحصراً از منظر اجتماعی به کار می‌رود.

۲۷۳. در واقع، قربانی برای آسمان در درونِ سازمان‌های تشرفی نیز تقدیم می‌شود، اما، از آنجا که در اینجا سخن از آیین‌های عمومی نیست، هیچ «غصبی» در کار نیست؛ بنابراین، امپراتوران، هنگامی که خود مشرف‌شده بودند، تنها می‌توانستند یک نگرش داشته باشند، و آن، نادیده گرفتنِ رسمیِ این قربانی‌ها بود، و در واقع چنین کردند؛ اما هنگامی که در واقع چیزی جز افراد غیرمتخصص ساده نبودند، گاهی، کمابیش بی‌فایده، کوشیدند آن‌ها را ممنوع کنند، زیرا نمی‌توانستند بفهمند که دیگرانی غیر از آن‌ها، به طور فعلی و «شخصاً» همان چیزی بودند که خودِ آن‌ها تنها به شیوه‌ای نمادین و تنها در ایفای کارکرد سنتی‌ای که به آن گماشته شده بودند، بودند.

از آن حیث که وَنگ با محور عمودی این‌همان می‌شود، این محور «راه شاهی» (Wang-Tao) نامیده می‌شود؛ اما از سوی دیگر، همین محور، همان‌طور که از شکلی که در آن خط عمودی و خط افقی به ترتیب نمایانگر آسمان و زمین‌اند (شکل ۷) دیده می‌شود، «راه آسمان» (Tien-Tao) نیز هست، به طوری که، در نهایت، «راه شاهی» با «راه آسمان» این‌همان است[۲۷۴]. به علاوه، وَنگ تنها زمانی حقیقتاً چنین است که «فرمانِ آسمان» (Tien-ming[۲۷۵]) را دارا باشد، که به موجب آن، به طور [۱۴۸] مشروع به عنوان پسرِ او (Tien-tseu[۲۷۶]) شناخته می‌شود؛ و این فرمان تنها می‌تواند در امتداد محور، در جهت نزولی، یعنی در جهتِ معکوس و متقابل با جهتی که کارکردِ «واسطه‌گرانه» در آن اعمال خواهد شد، دریافت شود، زیرا این همان جهتِ یگانه و نامتغیری است که «فعالیتِ آسمان» بر طبق آن اعمال می‌شود. حال، این امر، اگر نه لزوماً کیفیتِ «انسان استعلایی»، دست‌کم کیفیتِ «انسان حقیقی» را، که به طور فعلی در «میانه‌ی نامتغیر» ساکن است، پیش‌فرض می‌گیرد، زیرا تنها در این نقطه‌ی مرکزی است که محور، حوزه‌ی حالت انسانی را قطع می‌کند[۲۷۷].

این محور همچنین، مطابق با رمزپردازی‌ای که میان اکثر سنت‌ها مشترک است، «پلی» است که، چه مانند اینجا، زمین را به آسمان، چه حالت انسانی را به حالات فرا-فردی، یا عالم محسوس را به عالم فرا-محسوس، پیوند می‌دهد؛ در همه‌ی این‌ها، در واقع، همواره سخن از «محور جهان» است، اما بسته به درجه‌ی کمابیش کلیتی که این رمزپردازی در موارد گوناگون در آن فهمیده می‌شود، در تمامیتِ خود یا تنها در بخشی از آن، که کمابیش گسترده است، نگریسته می‌شود؛ البته از این می‌توان دریافت که این «پل» باید ذاتاً عمودی[۲۷۸] تصور شود، و این [۱۴۹] نکته‌ی مهمی است که شاید در پژوهش دیگری به آن بازگردیم. از این منظر، وَنگ حقیقتاً به مثابه Pontifex، به معنای دقیقِ ریشه‌شناختیِ این کلمه، ظاهر می‌شود[۲۷۹]؛ حتی دقیق‌تر، به واسطه‌ی این‌همانی‌اش با محور، او همزمان هم «پل‌ساز» و هم خودِ «پل» است؛ و البته، می‌توان گفت که این «پل»، که از طریق آن، ارتباط با حالات برتر، و از خلالِ آن‌ها با خودِ مبدأ، صورت می‌پذیرد، تنها می‌تواند حقیقتاً توسط کسی برقرار شود که خود به طور فعلی با آن این‌همان شود. به همین دلیل است که ما معتقدیم عبارتِ «شاه-کاهن» (Roi-Pontife) تنها عبارتی است که می‌تواند به درستی اصطلاحِ وَنگ را بازگرداند، زیرا تنها

---

۲۷۴. به مناسبت «راه آسمان»، این متن از یی-چینگ را نقل می‌کنیم: «برپا داشتنِ راه آسمان، یین با یانگ نامیده می‌شود؛ برپا داشتنِ راه زمین، نرم (مو یا جئو) با سخت (جو) نامیده می‌شود؛ برپا داشتنِ راه انسان، انسانیت با عدالت (یا نیکی با انصاف) نامیده می‌شود.» این، که بر سه اصطلاحِ سه‌گانه‌ی کبیر اطلاق شده است، خنثی‌سازی و یگانه‌سازیِ مکمل‌هاست، که از طریق آن، بازگشت به عدم تمایزِ مبدئی حاصل می‌شود. — شایان ذکر است که دو مکملِ مربوط به انسان، دقیقاً با دو ستون جانبیِ درخت سفیروتیکِ کابالا (رحمت و شدت) منطبق‌اند.

۲۷۵. واژه‌ی مینگ، «فرمان»، با واژه‌ای که به معنای «نور» است، و همچنین با دیگر واژگانی که به معنای «نام» و «سرنوشت» هستند، هم‌آواست. — «قدرتِ فرمانروا از قدرتِ مبدأ نشأت می‌گیرد؛ شخصِ او توسط آسمان برگزیده می‌شود» (چوانگ-تسو، فصل XII).

۲۷۶. در اینجا باید به آنچه پیش‌تر در باب انسان به عنوان «پسر آسمان و زمین» شرح دادیم، بازگشت.

۲۷۷. البته پذیرفته می‌شود که «فرمانِ آسمان» ممکن است تنها توسط بنیان‌گذار یک سلسله به طور مستقیم دریافت شود، که او سپس آن را به جانشینان خود منتقل می‌کند؛ اما، اگر انحطاطی چنان رخ دهد که اینان به دلیل فقدانِ «صلاحیت»، آن را از دست بدهند، آن سلسله باید به پایان رسد و سلسله‌ی دیگری جایگزین آن شود؛ بدین ترتیب، در حیاتِ هر سلسله، سیر نزولی‌ای وجود دارد که، در مرتبه‌ی محلی‌شدگی‌اش در زمان و مکان، به نوعی با سیر نزولیِ چرخه‌های بزرگِ بشریت زمینی مطابقت دارد.

۲۷۸. قس. الصراط المستقیم در سنت اسلامی (رجوع کنید به رمزپردازی صلیب، فصل XXV)؛ همچنین می‌توان در اینجا، در میان دیگر نمونه‌ها، به پل چینوتِ آیین مزدیسنا اشاره کرد.

۲۷۹. قس. اقتدار روحانی و قدرت دنیوی، فصل IV.

عبارتی است که کارکردی را که این اصطلاح در بر دارد، به طور کامل بیان می‌کند؛ و بدین ترتیب می‌بینیم که این کارکرد، وجهی دوگانه دارد، زیرا در واقع، همزمان هم کارکردی کهنوتی و هم کارکردی شاهی است[۲۸۰].

این البته به آسانی قابل فهم است، زیرا، اگر [۱۵۰] وَنگ، نه حتی یک «انسان استعلایی»، آن‌گونه که به طور مبدئی باید باشد، بلکه تنها یک «انسان حقیقی» باشد، که به غایتِ «اسرار صغیر» رسیده است، او، به واسطه‌ی جایگاهِ «مرکزی» که از آن پس به طور فعلی اشغال می‌کند، فراتر از تمایزِ دو قدرت روحانی و دنیوی است؛ حتی می‌توان، به اصطلاحاتِ رمزپردازیِ «چرخه‌ای»، گفت که او «مقدم» بر این تمایز است، زیرا در «حالت نخستین» بازادغام شده است؛ حالتی که در آن هنوز هیچ کارکرد خاصی تمایز نیافته است، اما از آن حیث که کمالِ کاملِ حالت انسانی است، امکاناتِ متناظر با تمام کارکردها را در خود دارد[۲۸۱]. در همه‌ی موارد، و حتی هنگامی که دیگر جز به طور نمادین «انسان یگانه» نیست، آنچه او، به موجبِ «فرمانِ آسمان[۲۸۲]»، نمایندگی می‌کند، خودِ سرچشمه یا مبدأ مشترکِ این دو قدرت است؛ مبدأیی که اقتدار روحانی و کارکرد کهنوتی مستقیماً از آن، و قدرت دنیوی و کارکرد شاهی به طور غیرمستقیم و از طریق واسطه‌گریِ آن، مشتق می‌شوند؛ این مبدأ را در واقع می‌توان حقیقتاً «آسمانی» نامید، و از آنجا، از طریق کهانت و سلطنت، تأثیرات روحانی به تدریج، در امتداد محور، نخست به «عالم واسط»، و سپس به خودِ عالم زمینی فرود می‌آیند[۲۸۳].

[۱۵۱]

بدین ترتیب، هنگامی که وَنگ، چه مستقیماً و چه غیرمستقیم، «فرمانِ آسمان» را دریافت کرده و با محوری که در جهت صعودی نگریسته می‌شود، این‌همان می‌شود، چه، در حالت اول، به طور فعلی و از طریق خود (و در اینجا آیین‌هایی را که نمایانگر این عروج‌اند و پیش‌تر به آن‌ها اشاره کردیم، یادآوری می‌کنیم)، و چه، در حالت دوم، به طور بالقوه و تنها از طریق انجامِ کارکردش (و بدیهی است که، به‌ویژه، آیینی مانند قربانی برای آسمان در جهتی «صعودی» عمل می‌کند)، او به نوعی به «مجرایی» (canal) بدل می‌شود که از طریق آن، تأثیرات از آسمان به سوی زمین فرود می‌آیند[۲۸۴]. در اینجا، در کنشِ این تأثیرات روحانی، حرکت دوگانه‌ی متناوبی، که به

---

۲۸۰. ممکن است پرسیده شود که چرا نمی‌گوییم «کاهن-شاه»، که در نگاه نخست شاید منطقی‌تر به نظر رسد، زیرا کارکردِ «کاهنی» یا کهنوتی به واسطه‌ی طبیعتش از کارکرد شاهی برتر است، و با نام بردنِ نخستِ آن، برتریِ آن را مشخص می‌کنیم؛ اگر با این حال ما ترجیح می‌دهیم بگوییم «شاه-کاهن»، به این دلیل است که، با بیانِ کارکرد شاهی پیش از کارکرد کهنوتی (کاری که البته معمولاً و حتی بدون فکر کردن به آن، هنگامی که از «مغان» (Rois-Mages) سخن می‌گوییم، انجام می‌دهیم)، از همان ترتیب سنتی‌ای پیروی می‌کنیم که به مناسبت اصطلاح یین-یانگ از آن سخن گفتیم، و عبارت است از بیانِ «ظاهر» پیش از «باطن»، زیرا کارکرد شاهی آشکارا از مرتبه‌ای بیرونی‌تر از کارکرد کهنوتی است؛ به علاوه، در روابطشان با یکدیگر، کهانت یانگ و سلطنت یین است، همان‌گونه که آناندا ک. کوماراسوامی به خوبی در اثر خود اقتدار روحانی و قدرت دنیوی در نظریه‌ی هندی حکومت نشان داده است، و همان‌گونه که البته، در رمزپردازی کلیدها، جایگاهِ به ترتیب عمودی و افقیِ کلیدهایی که نمایانگر این دو کارکردند، و همچنین این واقعیت که اولی از طلا، متناظر با خورشید، و دومی از نقره، متناظر با ماه، است، نشان می‌دهد.

۲۸۱. قس. اقتدار روحانی و قدرت دنیوی، فصل I، و همچنین، در باب «صعودِ» چرخه تا «حالت نخستین» در «اسرار صغیر»، تأملاتی بر آیین تشرف، فصل XXXIX.

۲۸۲. او در آن صورت، همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، این فرمان را از طریق انتقال داراست، و این همان چیزی است که به او امکان می‌دهد تا در ایفای کارکردش، جایگاهِ «انسان حقیقی» و حتی «انسان استعلایی» را بگیرد، هرچند «شخصاً» حالات متناظر را تحقق نبخشیده باشد. — در اینجا چیزی قابل قیاس با انتقالِ تأثیر روحانی یا برکت در سازمان‌های تشرفی اسلامی وجود دارد: از طریق این انتقال، یک خلیفه می‌تواند جایگاهِ شیخ را بگیرد و به طور معتبر کارکردِ او را به جا آورد، بی‌آنکه با این حال به طور فعلی به همان حالت روحانیِ او رسیده باشد.

۲۸۳. قس. اقتدار روحانی و قدرت دنیوی، فصل IV.

۲۸۴. با سخن گفتن از «مجرا» در اینجا، به رمزپردازی‌ای اشاره می‌کنیم که به طور صریح در سنت‌های گوناگون یافت می‌شود؛ در این باب، نه تنها نادیها یا «مجاری‌ای» را که، مطابق با سنت هندو، جریان‌های نیروی لطیف در وجود انسان از طریق آن‌ها گردش می‌کنند، بلکه همچنین و بیش از هر چیز، در کابالای عبری، «مجاریِ» درخت سفیروتیک را، که دقیقاً از طریق آن‌ها، تأثیرات روحانی در جهان‌های گوناگون منتشر و منتقل می‌شوند، یادآوری می‌کنیم.

نوبت صعودی و نزولی است، می‌بینیم، که با آن، در مرتبه‌ی فروترِ تأثیرات روانی یا لطیف، جریان دوگانه‌ی نیروی کیهانی که پیش‌تر از آن سخن رفت، مطابقت دارد؛ اما باید به خوبی توجه داشت که، در مورد تأثیرات روحانی، این حرکت در امتداد خودِ محور یا «راه میانه» صورت می‌گیرد، زیرا، همان‌طور که یی-چینگ می‌گوید، «راه آسمان، یین با یانگ است»، زیرا دو وجه مکمل در آن صورت در همین جهتِ [۱۵۲] «مرکزی» به طور انفکاک‌ناپذیری متحدند، حال آنکه، در حوزه‌ی روانی که از مرتبه‌ی مبدئی دورتر است، تمایزِ یانگ و یین، تولیدِ دو جریانِ متمایز را، که با نمادهای گوناگونی که پیش‌تر از آن‌ها سخن گفتیم، نمایندگی می‌شوند، و می‌توان آن‌ها را چنان توصیف کرد که به ترتیب «راست» و «چپ» «راه میانه» را اشغال می‌کنند، معین می‌سازد[۲۸۵].

۲۸۵. «راه میانه»، در مرتبه‌ی «عالم صغیر»، با شریان لطیفِ سوشومنای سنت هندو مطابقت دارد، که به برهما-راندهرا (که با نقطه‌ای که دکل ارابه از سایبان، یا ستون مرکزیِ استوپا از گنبد، خارج می‌شود، نمایندگی می‌شود) منتهی می‌شود، و در مرتبه‌ی «عالم کبیر»، با «شعاع خورشیدی» که آن نیز سوشومنا نامیده می‌شود و این شریان با آن در ارتباط مداوم است، مطابقت دارد؛ دو جریان متضاد نیروی کیهانی، در وجود انسان، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، با دو نادیِ راست و چپ، ایدا و پینگالا، تطابق دارند (قس. انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصل XX). — همچنین می‌توان با تمایزِ دو «راهِ» تانتریکِ راست و چپ که به مناسبت وَجره از آن سخن گفتیم، و از آنجا که با انحرافِ ساده‌ی نماد محوری در یک جهت یا جهت دیگر نمایندگی می‌شوند، بدین ترتیب به مثابه تخصیص‌یافته‌های ثانویِ «راه میانه» ظاهر می‌شوند، همانندی‌ای برقرار کرد.

فصل هجدهم

انسان حقیقی و انسان استعلایی

در آنچه گذشت، پیوسته از «انسان حقیقی» و «انسان استعلایی» سخن گفتیم، اما در این خصوص باید هنوز توضیحات تکمیلی‌ای ارائه دهیم؛ و نخست، اشاره می‌کنیم که «انسان حقیقی» (tchenn-jen) خود توسط برخی «انسان استعلایی» نامیده شده است، اما این نام‌گذاری چندان دقیق نیست، زیرا او تنها کسی است که به کمالِ حالت انسانی دست یافته است، و حقیقتاً «استعلایی» تنها می‌توان آن چیزی را نامید که فراتر از این حالت است. به همین دلیل است که شایسته است این نام‌گذاریِ «انسان استعلایی» را برای کسی محفوظ داریم که گاهی «انسان الهی» یا «انسان روحانی» (cheun-jen) نامیده شده است، یعنی برای کسی که، چون به تحقق کامل و به «این‌همانیِ متعالی» (Identité Suprême) دست یافته است، دیگر حقیقتاً به معنای فردیِ کلمه، یک انسان نیست، زیرا از بشریت فراتر رفته و کاملاً از شرایط نوعیِ[۲۸۶] (spécifiques) آن، و همچنین از تمام دیگر شرایط تحدیدکننده‌ی هر حالتِ وجودیِ دیگری، رها شده است[۲۸۷]. او [۱۵۴] بنابراین به طور فعلی به «انسان کلی» بدل شده است، حال آنکه در مورد «انسان حقیقی»، که در واقع تنها با «انسان نخستین» این‌همان است، چنین نیست؛ با این حال، می‌توان گفت که این دومی دست‌کم به طور بالقوه، «انسان کلی» است، به این معنا که، از آنجا که دیگر قرار نیست حالات دیگری را به نحو متمایز بپیماید، زیرا از محیط به مرکز گذر کرده است[۲۸۸]، حالت انسانی ضرورتاً برای او حالتِ مرکزیِ وجودِ کل خواهد بود، هرچند هنوز به طور فعلی چنین نیست[۲۸۹].

«انسان استعلایی» و «انسان حقیقی»، که به ترتیب با غایتِ «اسرار کبیر» و غایتِ «اسرار صغیر» مطابقت دارند، دو بالاترین درجه‌ی سلسله‌مراتب تائوئیستی هستند؛ این سلسله‌مراتب علاوه بر آن، سه درجه‌ی فروتر

۲۸۶. در اینجا به آنچه پیش‌تر در بابِ نوع، به مناسبتِ روابطِ موجود و محیط، گفته شد، ارجاع می‌دهیم.

۲۸۷. «در جسمِ یک انسان، او دیگر یک انسان نیست... بی‌نهایت کوچک است آنچه از طریق آن هنوز یک انسان است (همان «اثری» که بعداً از آن سخن خواهیم گفت)، بی‌نهایت بزرگ است آنچه از طریق آن او با آسمان یکی است» (چوانگ-تسو، فصل ۷).

۲۸۸. این همان چیزی است که بودیسم با اصطلاح آناگامی (anâgamî)، یعنی «کسی که به حالتِ تجلیِ دیگری بازنمی‌گردد»، بیان می‌کند (قس. تأملاتی بر آیین تشرف، فصل XXXIX).

۲۸۹. قس. رمزپردازی صلیب، فصل XXVIII.

از آن دو را نیز در بر می‌گیرد[۲۹۰]، که طبیعت نمایانگر مراحلی مندرج در سیرِ «اسرار صغیر[۲۹۱]» هستند، و در مرتبه‌ی نزولی عبارت‌اند از: «انسان طریقت»، یعنی کسی که در طریقت (Tao-jen) است، «انسان مستعد» (tcheu-jen)، و سرانجام «انسان فرزانه» (cheng-jen)، اما «فرزانگی»‌ای که، هرچند چیزی بیش از «علم» است، با این حال هنوز تنها از مرتبه‌ی ظاهری است. در واقع، این پایین‌ترین درجه‌ی سلسله‌مراتب تائوئیستی با بالاترین درجه‌ی سلسله‌مراتب کنفوسیوسی منطبق است، و بدین ترتیب، پیوستگی میان آن دو را برقرار می‌سازد، که این با روابط [۱۵۵] بهنجارِ تائوئیسم و کنفوسیوسیسم، از آن حیث که به ترتیب وجه باطنی و وجه ظاهریِ یک سنت واحد را تشکیل می‌دهند، منطبق است: اولی بدین ترتیب نقطه‌ی عزیمت خود را در همان‌جایی دارد که دومی به پایان می‌رسد. سلسله‌مراتب کنفوسیوسی، به نوبه‌ی خود، سه درجه را در بر می‌گیرد، که در مرتبه‌ی صعودی عبارت‌اند از: «دانشور» (cheu)[۲۹۲]، «عالم» (hien) و «فرزانه» (cheng)؛ و گفته شده است: «دانشور به عالم می‌نگرد (یعنی او را الگوی خود قرار می‌دهد)، عالم به فرزانه می‌نگرد، فرزانه به آسمان می‌نگرد»، زیرا از آن نقطه‌ی-حدی که میان دو حوزه‌ی ظاهری و باطنی قرار دارد و این آخری در آن جای گرفته است، هر آنچه فراتر از اوست، به نوعی، در «منظرِ» (perspective) او، با خودِ آسمان در هم می‌آمیزد.

این نکته‌ی اخیر به‌ویژه برای ما مهم است، زیرا به ما امکان می‌دهد بفهمیم که چگونه گاهی به نظر می‌رسد نوعی آشفتگی میان نقشِ «انسان استعلایی» و نقشِ «انسان حقیقی» رخ می‌دهد: این نه تنها، در واقع، به این دلیل است که، همان‌طور که لحظاتی پیش گفتیم، دومی به طور بالقوه همان چیزی است که اولی به طور فعلی است، و نه به این دلیل که میان «اسرار صغیر» و «اسرار کبیر» تطابق معینی وجود دارد که در رمزپردازی هرمسی، با قیاسِ اعمالی که به ترتیب به «عمل سپید» و «عمل سرخ» می‌انجامند، نمایندگی می‌شود؛ در اینجا چیزی بیش از این نیز وجود دارد. و آن این است که تنها نقطه‌ای از محور که در حوزه‌ی حالت انسانی جای دارد، مرکزِ این حالت است، به طوری که، برای کسی که به این مرکز نرسیده است، خودِ محور مستقیماً قابل درک نیست، بلکه تنها از طریق این نقطه‌ای که «اثرِ» آن بر صفحه‌ی نمایانگرِ این حوزه است، قابل درک است؛ این، به بیان دیگر، به همان چیزی بازمی‌گردد [۱۵۶] که پیش‌تر گفتیم، که ارتباطی مستقیم با حالات برترِ وجود، که در امتداد محور صورت می‌گیرد، تنها از خودِ مرکز ممکن است؛ برای باقیِ حوزه‌ی انسانی، تنها می‌تواند ارتباطی غیرمستقیم، از طریق نوعی انکسار (réfraction) از این مرکز، وجود داشته باشد. بنابراین، از یک سو، موجودی که در مرکز استقرار یافته است، بی‌آنکه با محور این‌همان شده باشد، می‌تواند حقیقتاً، نسبت به حالت انسانی، نقشِ «واسطه‌ای» را ایفا کند که «انسان کلی» برای تمامیتِ حالات ایفا می‌کند؛ و از سوی دیگر، کسی که از حالت انسانی فراتر رفته است، با عروج از طریق محور به حالات برتر، به همان دلیل، برای تمام کسانی که در این حالت هستند و هنوز به مرکزِ آن نرسیده‌اند، از جمله کسانی که درجات تشرفِ فعلی، اما فروتر از درجه‌ی «انسان حقیقی» را دارا هستند، «از نظر پنهان» (perdu de vue) می‌شود، اگر بتوان چنین تعبیر کرد. آنگاه، اینان هیچ راهی برای تمایز نهادن میان «انسان استعلایی» و «انسان حقیقی»

---

۲۹۰. این درجات به‌ویژه در متنی تائوئیستی که به قرن چهارم یا پنجم میلادی تعلق دارد، ذکر شده‌اند (وِن-تسو، ۱۸ ،VII).

۲۹۱. شایان ذکر است که، برعکس، مراحلی که ممکن است در «اسرار کبیر» وجود داشته باشد، به طور متمایز بیان نشده‌اند، زیرا آن‌ها حقیقتاً به اصطلاحاتِ زبان انسانی «وصف‌ناپذیر»اند.

۲۹۲. در این درجه، تمام سلسله‌مراتبِ کارگزاران رسمی مندرج است، که بدین ترتیب تنها با آنچه در خودِ مرتبه‌ی ظاهری، بیرونی‌ترین است، مطابقت دارد.

ندارند، زیرا، از حالت انسانی، «انسان استعلایی» تنها می‌تواند از طریق «اثرِ[۲۹۳]» خود ادراک شود، و این «اثر» با چهره‌ی «انسان حقیقی» این‌همان است؛ از این دیدگاه، بنابراین، یکی حقیقتاً از دیگری غیرقابل تشخیص است.

بدین ترتیب، در چشمِ انسان‌های عادی، و حتی مشرف‌شدگانی که سیرِ «اسرار صغیر» را به پایان نرسانده‌اند، نه تنها «انسان استعلایی»، بلکه «انسان حقیقی» نیز، به مثابه «کارگزار» یا نماینده‌ی آسمان ظاهر می‌شود، که به نوعی از طریق او بر ایشان متجلی می‌شود، زیرا کنشِ او، یا بهتر بگوییم، تأثیرِ او، از آنجا که «مرکزی» است (و در اینجا محور از مرکزی که «اثرِ» آن است، متمایز نیست)، از «فعالیتِ [۱۵۷] آسمان»، چنان‌که پیش‌تر توضیح دادیم، تقلید می‌کند، و به نوعی آن را نسبت به جهان انسانی «تجسم» (incarne) می‌بخشد. این تأثیر، چون «بی‌کنش» است، متضمن هیچ کنش بیرونی‌ای نیست: از مرکز، «انسان یگانه»، با ایفای کارکردِ «محرک لایتحرک»، بر همه چیز فرمان می‌راند بی‌آنکه در هیچ‌یک مداخله کند، همان‌گونه که امپراتور، بدون خروج از مینگ-تانگ، بر تمام مناطق امپراتوری فرمان می‌راند و سیرِ چرخه‌ی سالانه را تنظیم می‌کند، زیرا «تمرکز در بی‌کنشی، همان راه آسمان است[۲۹۴]». «فرمانروایان باستان، با پرهیز از هرگونه کنشِ شخصی، می‌گذاشتند آسمان از طریقِ ایشان فرمانروایی کند... در تیزه‌ی کیهان، مبدأ بر آسمان و زمین تأثیر می‌گذارد، و این دو این تأثیر را به تمام موجودات منتقل می‌کنند؛ تأثیری که، چون در جهانِ انسان‌ها به حکومتِ نیک بدل شد، استعدادها و قابلیت‌ها را شکوفا می‌سازد. در جهت معکوس، تمامِ بهروزی از حکومتِ نیک می‌آید، که کارآییِ آن از طریقِ واسطه‌گریِ آسمان و زمین، از مبدأ نشأت می‌گیرد. به همین دلیل است که، چون فرمانروایان باستان چیزی نمی‌خواستند، جهان در فراوانی بود[۲۹۵]؛ ایشان کنش نمی‌کردند، و همه چیز مطابق با هنجار دگرگون می‌شد[۲۹۶]؛ ایشان در مراقبه‌ی خود غرقه می‌ماندند، و مردم در کامل‌ترین نظم به سر می‌بردند. این همان چیزی است که ضرب‌المثل باستانی چنین خلاصه می‌کند: برای کسی که با وحدت متحد می‌شود، همه چیز بهروزی می‌یابد؛ در برابر کسی که هیچ نفعِ شخصی‌ای ندارد، حتی جنیان نیز سر فرود می‌آورند[۲۹۷].»

بنابراین باید دریافت که، از دیدگاه انسانی، هیچ تمایز آشکاری میان [۱۵۸] «انسان استعلایی» و «انسان حقیقی» وجود ندارد (هرچند در واقع هیچ مقیاس مشترکی میان آن دو، و همچنین میان محور و یکی از نقاط آن، وجود ندارد)، زیرا آنچه آن دو را از هم متمایز می‌کند، دقیقاً همان چیزی است که فراتر از حالت انسانی است، به طوری که، اگر او در این حالت متجلی شود (یا بهتر بگوییم، نسبت به این حالت، زیرا بدیهی است که این تجلی به هیچ وجه متضمنِ «بازگشتی» به شرایط تحدیدکننده‌ی فردیت انسانی نیست)، «انسان استعلایی» نمی‌تواند در آن جز به مثابه یک «انسان حقیقی» ظاهر شود[۲۹۸]. البته، این واقعیت پابرجاست که میان حالتِ کلی و نامشروطی که حالتِ «انسان استعلایی»، این‌همان با «انسان کلی»، است، و هر حالتِ

---

۲۹۳. این «اثر» همان چیزی است که، به زبان سنتی غربی، vestigium pedis [ردّ پا] نامیده می‌شد؛ ما تنها به طور ضمنی به این نکته اشاره می‌کنیم، زیرا در اینجا رمزپردازی کاملی وجود دارد که باز هم نیازمند تفصیلات فراوانی است.

۲۹۴. چوانگ-تسو، فصل XI.

۲۹۵. چیزی قابل قیاس با این، در مفهوم غربیِ امپراتور مطابق با تصورِ دانته، وجود دارد، که در «آز» (cupidité)، رذیلتِ آغازینِ هر حکومت بدی را می‌بیند (قس. به‌ویژه کونویویو، ۴ ،IV).

۲۹۶. به همین ترتیب، در سنت هندو، چاکراوارتی یا «فرمانروای جهانی»، تحت‌اللفظی «کسی است که چرخ را می‌چرخاند»، بی‌آنکه خود در حرکتِ آن مشارکت کند.

۲۹۷. چوانگ-تسو، فصل XII.

مشروطی، چه فردی و چه فرا-فردی، هرچقدر هم که رفیع باشد، هنگامی که آن‌گونه که حقیقتاً در خود هستند، نگریسته شوند، هیچ مقایسه‌ای ممکن نیست؛ اما ما در اینجا تنها از آنچه ظواهر از دیدگاه حالت انسانی هستند، سخن می‌گوییم. به علاوه، به طور کلی‌تر و در تمام مراتبِ سلسله‌مراتبِ روحانی، که چیزی جز سلسله‌مراتبِ تشرفیِ فعلی نیستند، هر درجه تنها می‌تواند از طریق درجه‌ای که بی‌واسطه برتر از آن است، هر آنچه را که فراتر از آن است، به طور نامتمایز درک کند و تأثیراتش را دریافت نماید؛ و طبیعتاً، کسانی که به درجه‌ی معینی رسیده‌اند، همواره می‌توانند، اگر بخواهند و مجالی باشد، در هر درجه‌ی فروتری از آن «جای گیرند» (« se » situer)، بی‌آنکه به هیچ وجه از این «نزولِ» ظاهری تأثیر پذیرند، زیرا به طریق اولیٰ و به مثابه «امری اضافی» تمام حالات متناظر را دارا هستند، که در واقع دیگر برایشان چیزی جز [۱۵۹] «کارکردهای» (fonctions) عارضی و ممکن نیستند[۲۹۹]. این‌گونه است که «انسان استعلایی» می‌تواند در جهان انسانی، کارکردی را که حقیقتاً کارکردِ «انسان حقیقی» است، به جا آورد، حال آنکه، از سوی دیگر و برعکس، «انسان حقیقی» به نوعی، برای همان جهان، به مثابه نماینده یا «جانشینِ» (substitut) «انسان استعلایی» است.

---

۲۹۸. این می‌تواند آنچه را در جای دیگری به مناسبتِ صوفیان و صلیب-سرخان (Rose-Croix) گفته‌ایم، به طور کامل توضیح دهد (تأملاتی بر آیین تشرف، فصل XXXVIII).

۲۹۹. قس. مراتب چندگانه‌ی وجود، فصل XIII. — «در هر ساختارِ سلسله‌مراتبی، مراتب برتر، نور و قوای مراتب فروتر را دارا هستند، بی‌آنکه اینان متقابلاً کمالِ آنان را داشته باشند» (قدیس دیونوسیوس آریوپاگیتی، در باب سلسله‌مراتب آسمانی، فصل V).

فصل نوزدهم

«خدا»، «انسان»، «طبیعت» (Deus, Homo, Natura)

هنوز امر سه‌تاییِ دیگری را با سه‌گانه‌ی کبیرِ خاور دور مقایسه خواهیم کرد؛ امر سه‌تایی‌ای که در اصل به مفاهیم سنتی غرب، آن‌گونه که در قرون وسطی وجود داشت، تعلق دارد، و البته حتی در مرتبه‌ی ظاهری (exotérique) و صرفاً «فلسفی» نیز شناخته شده است: این امر سه‌تایی همان است که معمولاً با صورت‌بندیِ Deus, Homo, Natura بیان می‌شود. عموماً در سه اصطلاحِ آن، موضوعاتی را می‌بینند که معارف گوناگونی را که در زبانِ سنت هندو، «غیرمتعالی» (non-suprêmes) نامیده می‌شدند، می‌توان به آن‌ها نسبت داد، یعنی در واقع، هر آنچه معرفتِ متافیزیکیِ محض و استعلایی نیست. در اینجا، اصطلاح میانی، یعنی انسان، آشکارا همان اصطلاحِ میانیِ سه‌گانه‌ی کبیر است؛ اما باید ببینیم که دو اصطلاح دیگر، که «خدا» و «طبیعت» نامیده می‌شوند، به چه شیوه و تا چه حدی به ترتیب با آسمان و زمین مطابقت دارند.

نخست، باید به خوبی توجه داشت که خدا، در این مورد، نمی‌تواند به مثابه مبدأ آن‌گونه که در خود است، نگریسته شود، زیرا این دومی، چون فراتر از هرگونه تمایزی است، نمی‌تواند با هیچ چیزی وارد همبستگی (corrélation) شود، و شیوه‌ای که این امر سه‌تایی خود را عرضه می‌کند، متضمنِ همبستگیِ معینی، و حتی نوعی مکملیت، میان خدا و [۱۶۱] طبیعت است؛ بنابراین، لزوماً سخن از دیدگاهی است که می‌توان آن را نسبت به کیهان، بیشتر «درون‌ماندگار» (immanent) تا «استعلایی» (transcendant) نامید؛ کیهانی که این دو اصطلاح به مثابه دو قطبِ آن هستند، که حتی اگر بیرون از تجلی باشند، با این حال، تنها از دیدگاهِ تجلی است که می‌توان آن‌ها را به طور متمایز نگریست. به علاوه، در این مجموعه‌ی معارفی که با اصطلاح عمومیِ «فلسفه»، مطابق با پذیرشِ کهنِ این واژه، نامیده می‌شد، خدا تنها موضوعِ آن چیزی بود که «الهیات عقلی» (théologie rationnelle) نامیده می‌شد، تا آن را از «الهیات وحیانی» (théologie révélée) متمایز کنند؛ الهیاتی که، در حقیقت، باز هم «غیرمتعالی» است، اما دست‌کم نمایانگر معرفتِ مبدأ در مرتبه‌ی ظاهری و خاصِ دینی است، یعنی تا آنجا که این معرفت با در نظر گرفتنِ همزمانِ حدودِ ذاتیِ حوزه‌ی متناظر با خود و صورت‌های خاصِ بیانی که حقیقت باید برای تطبیق با این دیدگاهِ جزئی به خود گیرد، ممکن است. حال، آنچه «عقلانی» (rationnel) است، یعنی آنچه تنها به کاربستِ قوای فردی انسانی مربوط می‌شود،

آشکارا به هیچ وجه نمی‌تواند به خودِ مبدأ دست یابد، و در مساعدترین شرایط[۳۰۰]، تنها می‌تواند نسبتِ آن را با کیهان[۳۰۱] درک کند. از این پس، به آسانی می‌توان دریافت که، با قیدِ تفاوتِ دیدگاه‌هایی که همواره در چنین مواردی باید در نظر گرفت، این دقیقاً با آنچه سنت خاور دور، آسمان می‌نامد، منطبق است، زیرا، از منظرِ کیهانِ متجلی، مبدأ، مطابق با این سنت، به نوعی تنها از طریق و از خلالِ [۱۶۲] آسمان قابل دسترسی است[۳۰۲]، زیرا «آسمان، ابزارِ مبدأ است[۳۰۳]».

از سوی دیگر، اگر طبیعت را به معنای نخستینِ آن بفهمیم، یعنی به مثابه طبیعتِ نخستین و نامتمایزی که ریشه‌ی همه چیز است (همان مولا-پراکْریتیِ سنت هندو)، بدیهی است که با زمینِ سنت خاور دور این‌همان می‌شود؛ اما آنچه در اینجا پیچیدگی‌ای ایجاد می‌کند، این است که، هنگامی که از طبیعت به عنوان موضوعِ معرفت سخن می‌گوییم، معمولاً آن را به معنایی کمتر دقیق و گسترده‌تر از آن به کار می‌بریم، و مطالعه‌ی تمامِ آنچه را که می‌توان طبیعت متجلی نامید، یعنی تمامِ آنچه خودِ مجموعه‌ی محیط کیهانی را تشکیل می‌دهد، به آن نسبت می‌دهیم[۳۰۴]. می‌توان این گسترش را، تا [۱۶۳] حدی، با گفتن اینکه این طبیعت در آن صورت بیشتر از منظرِ «جوهری» تا از منظرِ «ذاتی» نگریسته می‌شود، یا اینکه، مانند سانکهیای هندو، امور در آن حقیقتاً به مثابه محصولاتِ پراکْریتی نگریسته می‌شوند، و تأثیرِ پوروشا به نوعی کنار گذاشته می‌شود، بی‌آنکه البته هیچ محصولی بتواند به طور فعلی تحقق یابد، توجیه کرد، زیرا از قوه‌ی محضِ تنها، آشکارا هیچ چیز نمی‌تواند از قوه به فعل درآید؛ شاید در واقع، در این شیوه‌ی نگریستن به امور، خصلتی ذاتی برای خودِ دیدگاهِ «فیزیک» یا «فلسفه‌ی طبیعی[۳۰۵]» وجود داشته باشد. با این حال، توجیهِ کامل‌تری را می‌توان از این ملاحظه استخراج کرد که مجموعه‌ی محیط کیهانی، نسبت به انسان، «جهانِ بیرون» نگریسته می‌شود؛ در واقع، در آن صورت تنها سخن از تغییرِ سطح است، اگر بتوان چنین گفت، که به طور دقیق‌تری با دیدگاه انسانی مطابقت دارد، زیرا، دست‌کم به طور نسبی، هر آنچه «بیرونی» است را می‌توان «زمینی» نامید، همان‌گونه که هر آنچه «درونی» است را می‌توان «آسمانی» نامید. باز هم در اینجا می‌توانیم آنچه را که در بابِ گوگرد، جیوه و نمک بیان کردیم،

---

۳۰۰. این شرایط زمانی تحقق می‌یابند که سخن از یک ظاهرگرایی سنتیِ اصیل باشد، در تقابل با مفاهیم صرفاً غیرمتخصصانه مانند مفاهیم فلسفه‌ی مدرن.

۳۰۱. البته، نسبتِ تبعیتِ کیهان از مبدأ، و نه نسبتِ همبستگی؛ شایان ذکر است که این نکته را برای پرهیز از حتی کمترین ظاهری از تناقض با آنچه کمی پیش‌تر گفتیم، یادآوری کنیم.

۳۰۲. به همین دلیل است که، مطابق با «منظرِ» تجلی، مبدأ به مثابه «تیزه‌ی آسمان» (Tien-ki) ظاهر می‌شود، چنان‌که پیش‌تر گفتیم. — جالب است توجه کنیم که مبلغان مسیحی، هنگامی که می‌خواهند «خدا» را به چینی ترجمه کنند، همواره آن را یا به تیئن، یا به چانگ-تی، «فرمانروای بالا»، که تحت نامی دیگر، همان آسمان است، برمی‌گردانند؛ این به نظر می‌رسد، احتمالاً بدون آنکه آگاهی روشنی از آن داشته باشند، نشان می‌دهد که، برای آن‌ها، خودِ دیدگاهِ «الهیاتی»، به دقیق‌ترین و کامل‌ترین معنای این کلمه، حقیقتاً تا مبدأ نمی‌رسد؛ البته آن‌ها در این امر احتمالاً برخطا هستند، اما در هر حال، از این طریق، محدودیت‌های فعلیِ ذهنیتِ خود و ناتوانی‌شان را در تمایز نهادن میان معانی گوناگونی که واژه‌ی «خدا» می‌تواند در زبان‌های غربی داشته باشد، در غیابِ اصطلاحات دقیق‌تری مانند آنچه در سنت‌های شرقی وجود دارد، نشان می‌دهند. — در بابِ چانگ-تی، این متن را نقل می‌کنیم: «آسمان و فرمانروا، یکی هستند: هنگامی که از وجودش سخن می‌گوییم، می‌گوییم آسمان؛ هنگامی که از فرمانروایی‌اش سخن می‌گوییم، می‌گوییم فرمانروا. چون وجودش بی‌کران است، آن را آسمانِ باشکوه می‌نامیم؛ چون مقرّ فرمانروایی‌اش در بالاست، آن را فرمانروای متعالی می‌نامیم» (تفسیر چئو-لی).

۳۰۳. چوانگ-تسو، فصل XI.

۳۰۴. کاربردِ همان واژه‌ی «طبیعت» در هر دو معنا، در زبان‌های غربی، هرچند البته اجتناب‌ناپذیر است، خالی از ایجادِ آشفتگی‌های معینی نیست؛ در عربی، طبیعت نخستین الفطرة، و طبیعت متجلی الطبیعة است.

۳۰۵. ما در اینجا واژه‌ی «فیزیک» را به معنای کهن و ریشه‌شناختیِ «علم طبیعت» به طور کلی به کار می‌بریم؛ اما، در انگلیسی، عبارت natural philosophy، که در اصل مترادف آن بود، مدت‌ها در دوران متجدد، و دست‌کم تا زمان نیوتن، برای دلالت بر حتی «فیزیک» به معنای محدود و «تخصصی» که معمولاً در عصر ما از آن فهمیده می‌شود، به کار می‌رفت.

به یاد آوریم: آنچه «الهی» است، چون ضرورتاً «درونیِ» همه چیز است[۳۰۶]، نسبت به انسان، به شیوه‌ی مبدأ «گوگردی[۳۰۷]» عمل می‌کند، حال آنکه آنچه «طبیعی» است، چون «محیط» را تشکیل می‌دهد، به همان دلیل، نقشِ مبدأ «جیوه‌ای» را ایفا می‌کند، [۱۶۴] همان‌گونه که در بابِ روابطِ موجود با محیط توضیح دادیم؛ و انسان، که همزمان محصولِ «الهی» و «طبیعت» است، بدین ترتیب، مانند نمک، در حدِ مشترکِ این «باطن» و این «ظاهر»، یعنی، به بیان دیگر، در نقطه‌ای که تأثیرات آسمانی و تأثیرات زمینی با هم تلاقی کرده و به تعادل می‌رسند، جای می‌گیرد[۳۰۸].

خدا و طبیعت، هنگامی که این‌گونه به عنوان همبسته یا مکمل نگریسته شوند (و البته، نباید آنچه را در ابتدا در بابِ شیوه‌ی محدودی که اصطلاحِ «خدا» در اینجا باید فهمیده شود، گفتیم، از نظر دور داشت، تا از یک سو، از هرگونه «همه‌خداانگاری» (panthéisme)، و از سوی دیگر، از هرگونه «شرک» (shirk به معنای عربیِ کلمه) پرهیز شود[۳۰۹])، به ترتیب به مثابه مبدأ فاعل و مبدأ منفعلِ تجلی، یا به مثابه «فعل» و «قوه» به معنای ارسطوییِ این دو اصطلاح، ظاهر می‌شوند: فعلِ محض و قوه‌ی محض نسبت به تمامیتِ تجلی کلی[۳۱۰]، و فعلِ نسبی و قوه‌ی نسبی در هر مرتبه‌ی معین‌تر و محدودترِ دیگری، یعنی در واقع، همواره، «ذات» و «جوهر» به معانی گوناگونی که در فرصت‌های بسیار توضیح داده‌ایم. برای مشخص کردنِ این خصلتِ به ترتیب فاعل و منفعل، به [۱۶۵] شیوه‌ای معادل، از عباراتِ Natura naturans و Natura naturata نیز استفاده می‌شود[۳۱۱]، که در آن‌ها، اصطلاح Natura، به جای آنکه مانند قبل، تنها بر مبدأ منفعل اطلاق شود، همزمان و به طور متقارن بر دو مبدأ بی‌واسطه‌ی «صیرورت[۳۱۲]» (devenir) دلالت دارد. در اینجا نیز، به سنت خاور دور بازمی‌گردیم، که مطابق با آن، از طریق یانگ و یین، و بنابراین از طریق آسمان و زمین، است که تمام موجودات دگرگون می‌شوند، و در جهان متجلی، «گردشِ دو مبدأ یین و یانگ (متناظر با کنش‌ها و واکنش‌های متقابلِ تأثیرات آسمانی و زمینی) [۱۶۶] بر همه چیز فرمان می‌راند[۳۱۳]». «پس از آنکه دو نحوه‌ی وجود (یین-یانگ) در وجودِ نخستین (تای-کی) تمایز یافتند، گردشِ آن‌ها آغاز شد، و دگرگونیِ کیهانی در پی آمد. اوجِ یین (متراکم‌شده در زمین)، انفعالِ آرام است؛ اوجِ یانگ (متراکم‌شده در آسمان)، فعالیتِ بارور است. با عرضه‌ی انفعالِ زمین به آسمان، و با اعمالِ فعالیتِ آسمان بر زمین، از آن دو، تمام موجودات زاده شدند. نیرویِ

۳۰۶. در این باب می‌توان کلام انجیل را به یاد آورد: «ملکوت خدا در درون شماست.» (Regnum Dei intra vos est).

۳۰۷. در اینجا باز هم معنای دوگانه‌ی واژه‌ی یونانی theion را بازمی‌یابیم.

۳۰۸. طبیعتاً، این ملاحظات، که حقیقتاً به هرمسی‌گری تعلق دارند، بسیار فراتر از فلسفه‌ی صرفاً ظاهری می‌روند؛ اما این از آن روست که این فلسفه در واقع، از آن حیث که تنها ظاهری است، نیازمند آن است که توسط چیزی که از آن فراتر می‌رود، توجیه شود.

۳۰۹. از این حیث است که «خدا» و «طبیعت» به نوعی به طور متقارن در نمادهای درجه‌ی چهاردهم فراماسونری اسکاتلندی حک شده‌اند.

۳۱۰. از این می‌توان دریافت که تعریفِ شناخته‌شده‌ی خدا به عنوان «فعلِ محض»، در واقع، نه بر خودِ وجود، آن‌گونه که برخی می‌پندارند، بلکه تنها بر قطب فاعلِ تجلی اطلاق می‌شود؛ به اصطلاحات خاور دور، می‌توان گفت که این تعریف به تیئن مربوط می‌شود و نه به تای-کی.

۳۱۱. مورخان فلسفه عموماً عادت دارند این عبارات را به اسپینوزا نسبت دهند؛ اما این خطاست، زیرا اگرچه درست است که او در واقع آن‌ها را به کار برده و البته با مفاهیم خاص خود تطبیق داده است، با این حال قطعاً مؤلفِ آن‌ها نیست و این عبارات در واقع به دورانی بسیار دورتر بازمی‌گردند. — هنگامی که از Natura بدون تخصیص دیگری سخن می‌گوییم، تقریباً همواره مقصود Natura naturata است، هرچند گاهی این اصطلاح می‌تواند همزمان هم Natura naturans و هم Natura naturata را در بر گیرد؛ در حالت اخیر، این اصطلاح همبسته‌ای ندارد، زیرا بیرون از آن تنها از یک سو مبدأ و از سوی دیگر تجلی وجود دارد، حال آنکه، در حالت اول، این حقیقتاً Natura‌ی امر سه‌تایی‌ای است که به آن پرداختیم.

۳۱۲. واژه‌ی natura در لاتین، همانند معادل آن phusis در یونانی، ذاتاً ایده‌ی «صیرورت» (devenir) را در بر دارد: طبیعت متجلی «آن چیزی است که صیرورت می‌یابد»، و مبادی‌ای که در اینجا سخن از آن‌هاست، «آن چیزی هستند که صیرورت می‌بخشد».

۳۱۳. لیه-تسو.

نامرئی، کنش و واکنشِ زوجِ آسمان-زمین، تمام دگرگونی‌ها را تولید می‌کند. آغاز و پایان، کمال [۱۶۶] و خلأ[۳۱٤]، گردش‌های نجومی (چرخه‌های زمانی)، مراحلِ خورشید (فصول) و ماه، همه و همه از این علتِ یگانه، که هیچ‌کس آن را نمی‌بیند، اما همواره کار می‌کند، تولید می‌شوند. حیات به سوی هدفی گسترش می‌یابد، مرگ بازگشتی به سوی غایتی است. کون‌ها و فسادها (تراکم‌ها و پراکندگی‌ها) پیوسته در پی هم می‌آیند، بی‌آنکه منشأشان دانسته شود، بی‌آنکه غایتشان دیده شود (زیرا منشأ و غایت هر دو در مبدأ پنهان‌اند). کنش و واکنشِ آسمان و زمین، تنها محرکِ این حرکت است[۳۱٥]»، که از خلالِ سلسله‌ی نامتناهیِ دگرگونی‌ها، موجودات را به «تبدلِ» (transformation) نهایی[۳۱٦] رهنمون می‌شود؛ تبدلی که آن‌ها را به مبدأ واحدی که از آن نشأت گرفته‌اند، بازمی‌گرداند.

---

۳۱٤. در اینجا حقیقتاً سخن از «خلاِ صورت»، یعنی حالت غیرصوری است.

۳۱٥. چوانگ-تسو، فصل XXI.

۳۱٦. این همان «خروج از کیهان» است که به مناسبتِ انتهای دگلی که از سایبان ارابه فراتر می‌رفت، به آن اشاره کردیم.

فصل بیستم

کژدیسی‌های فلسفی مدرن

در آغاز فلسفه‌ی مدرن، بیکن هنوز سه اصطلاحِ Deus, Homo, Natura را به مثابه سه موضوعِ معرفتِ متمایز می‌نگرد، که سه بخش بزرگِ «فلسفه» را به ترتیب با آن‌ها مطابقت می‌دهد؛ تنها نکته این است که او، مطابق با گرایش «تجربه‌گرایانه‌ی» (expérimentaliste) ذهنیت مدرن، که او در آن دوران نماینده‌ی آن است، همان‌گونه که دکارت، به نوبه‌ی خود، بیش از هر چیز نماینده‌ی گرایش «عقل‌گرایانه‌ی» (rationaliste)[317] آن است، اهمیتی غالب به «فلسفه‌ی طبیعی» یا علم طبیعت نسبت می‌دهد. این هنوز، به نوعی، تنها مسئله‌ی «نسبت‌ها[318]» است؛ قرن نوزدهم بود که باید شاهدِ ظهورِ کژدیسی‌ای (déformation) بسیار شگفت‌انگیز و نامنتظره در مورد همین امر سه‌تایی می‌بود: مقصود ما «قانون سه مرحله‌ی» ادعاییِ اگوست کنت است؛ اما، از آنجا که نسبتِ این قانون با آنچه مورد بحث است، ممکن است در [۱۶۸] نگاه نخست آشکار به نظر نرسد، شاید توضیحاتی در این باب بی‌فایده نباشد، زیرا در اینجا با نمونه‌ای بسیار جالب از شیوه‌ای روبرو هستیم که روح مدرن می‌تواند داده‌ای با منشأ سنتی را، هنگامی که به جای ردِ صرف و مطلقِ آن، به تصاحبِ آن می‌پردازد، از ماهیتِ خود تهی سازد.

خطای بنیادینِ کانت، در این خصوص، این است که تصور می‌کند که، انسان، فارغ از نوعِ تأملی که به آن پرداخته، هرگز هدفی جز تبیینِ پدیدارهای طبیعت نداشته است؛ او با عزیمت از این دیدگاه تنگ، ناگزیر به این فرض می‌رسد که هر معرفتی، از هر مرتبه‌ای که باشد، صرفاً تلاشی کمابیش ناقص برای تبیینِ این پدیدارها را نمایندگی می‌کند. آنگاه، با پیوند زدنِ این ایده‌ی پیش‌ساخته با دیدگاهی کاملاً خیالی از تاریخ، در معارف گوناگونی که در واقع همواره همزیستی داشته‌اند، سه نوع تبیین را کشف می‌کند که آن‌ها را متوالی می‌داند، زیرا، چون به خطا آن‌ها را به یک موضوع واحد نسبت می‌دهد، طبیعتاً آن‌ها را با یکدیگر ناسازگار می‌یابد؛ بنابراین، آن‌ها را با

---

۳۱۷. دکارت نیز، البته، بیش از هر چیز به «فیزیک» می‌پردازد؛ اما او مدعی است که آن را با استدلال استنتاجی، بر اساس الگوی ریاضیات، بنا می‌کند، حال آنکه بیکن برعکس می‌خواهد آن را بر پایه‌ای کاملاً تجربی برقرار سازد.

۳۱۸. البته، گذشته از ملاحظاتی که باید در بابِ شیوه‌ی کاملاً غیرمتخصصانه‌ای (profane) که علوم در آن زمان پیشاپیش تصور می‌شدند، بیان کرد؛ اما ما در اینجا تنها از آنچه به عنوان موضوعِ معرفت، مستقل از دیدگاهی که از آن نگریسته می‌شود، به رسمیت شناخته شده است، سخن می‌گوییم.

سه مرحله‌ای که روح انسانی در طول قرون پیموده است، مطابقت می‌دهد، و آن‌ها را به ترتیب «مرحله‌ی الهیاتی» (état théologique)، «مرحله‌ی متافیزیکی» (état métaphysique) و «مرحله‌ی اثباتی» (état positif) می‌نامد. در مرحله‌ی نخست، پدیدارها به مداخله‌ی کارگزاران فوق‌طبیعی نسبت داده می‌شدند؛ در مرحله‌ی دوم، آن‌ها به نیروهای طبیعی، ذاتیِ اشیاء و نه دیگر استعلایی نسبت به آن‌ها، ارجاع داده می‌شدند؛ و سرانجام، مرحله‌ی سوم با دست کشیدن از جستجوی «علل»، که در آن صورت با جستجوی «قوانین»، یعنی روابط ثابت میان پدیدارها، جایگزین می‌شد، مشخص می‌گردید. این «مرحله‌ی» اخیر، که کنت البته آن را تنها مرحله‌ی قطعاً معتبر می‌داند، به طور نسبتاً دقیقی، مفهومِ نسبی و محدودی را که در واقع مفهومِ علوم مدرن است، نمایندگی می‌کند؛ اما هر آنچه [۱۶۹] به دو «مرحله‌ی» دیگر مربوط می‌شود، حقیقتاً چیزی جز انبوهی از آشفتگی‌ها نیست؛ ما آن را به تفصیل بررسی نخواهیم کرد، که فایده‌ی چندانی نخواهد داشت، و به استخراجِ نکاتی که در ارتباط مستقیم با مسئله‌ی مورد بحث ما هستند، بسنده خواهیم کرد.

کانت مدعی است که، در هر مرحله، عناصرِ تبیینی که به آن‌ها استناد می‌شد، به تدریج هماهنگ می‌شدند، تا در نهایت به مفهومِ مبدأ واحدی که همه‌ی آن‌ها را در بر می‌گیرد، منتهی شوند: بدین ترتیب، در «مرحله‌ی الهیاتی»، کارگزاران فوق‌طبیعیِ گوناگون، که نخست به عنوان مستقل از یکدیگر تصور می‌شدند، سپس سلسله‌مراتبی می‌یافتند، تا سرانجام در ایده‌ی خدا[۳۱۹] ترکیب شوند. به همین ترتیب، در «مرحله‌ی متافیزیکیِ» ادعایی، مفاهیمِ نیروهای طبیعیِ گوناگون، هرچه بیشتر به سوی درآمیختن در مفهومِ «موجودیتِ» (entité) واحدی، که «طبیعت[۳۲۰]» نامیده می‌شد، گرایش می‌یافتند؛ البته از این می‌توان دریافت که کنت کاملاً از آنچه متافیزیک است، بی‌خبر بود، زیرا از آنجا که سخن از «طبیعت» و نیروهای طبیعی است، آشکارا سخن از «فیزیک» است و نه از «متافیزیک»؛ کافی بود به ریشه‌شناسی واژگان بازگردد تا از چنین خطای فاحشی پرهیز کند. به هر روی، ما در اینجا خدا و طبیعت را می‌بینیم، که دیگر نه به عنوان دو موضوعِ معرفت، [۱۷۰] بلکه تنها به عنوان دو مفهومی که دو نوعِ نخست از سه نوعِ تبیینِ نگریسته در این فرضیه[۳۲۱] به آن‌ها می‌انجامند، در نظر گرفته شده‌اند؛ انسان باقی می‌ماند، و شاید دیدنِ اینکه چگونه او همان نقش را نسبت به نوع سوم ایفا می‌کند، کمی دشوارتر باشد، اما با این حال در واقع چنین است. این در واقع از شیوه‌ای که کنت علوم گوناگون را در نظر می‌گیرد، نتیجه می‌شود: برای او، علوم به طور متوالی و با نظمی معین به «مرحله‌ی اثباتی» رسیده‌اند، و هر یک توسط علومی که پیش از آن بوده‌اند و بدون آن‌ها نمی‌توانست تشکیل شود، آماده شده است. حال، آخرینِ همه‌ی علوم مطابق با این نظم، علمی که در نتیجه همه‌ی علوم دیگر به آن منتهی می‌شوند و بدین ترتیب، غایت و قله‌ی معرفتِ موسوم به «اثباتی» را نمایندگی می‌کند، علمی که کنت به نوعی به خود «مأموریتِ» تشکیلِ آن را داده بود، همان علمی است که او نامِ نسبتاً بی‌ریشه‌ی «جامعه‌شناسی» (sociologie) را، که از آن پس در کاربرد رایج درآمده است، بر آن نهاد؛ و این «جامعه‌شناسی» حقیقتاً علمِ

---

۳۱۹. این سه مرحله‌ی ثانوی توسط کنت با نام‌های «بت‌پرستی» (fétichisme)، «چندخداپرستی» (polythéisme) و «یکتاپرستی» (monothéisme) نامیده می‌شوند؛ نیازی به گفتن نیست که، کاملاً برعکس، این «یکتاپرستی»، یعنی ایجابِ مبدأ واحد، است که ضرورتاً در سرآغاز قرار دارد؛ و حتی، در واقع، تنها این «یکتاپرستی» همواره و همه جا وجود داشته است، مگر به واسطه‌ی عدم فهمِ عوام و در حالتِ انحطاطِ شدیدِ برخی صورت‌های سنتی.

۳۲۰. کانت البته فرض می‌کند که، هرجا که این‌گونه از «طبیعت» سخن به میان می‌آید، این طبیعت باید کمابیش «شخصیت‌بخشی» (personnifiée) شده باشد، آن‌گونه که در واقع در برخی خطبه‌های فلسفی-ادبیِ قرن هجدهم چنین بود.

۳۲۱. بدیهی است که این در واقع چیزی جز یک فرضیه‌ی ساده نیست، و حتی فرضیه‌ای بسیار سست‌بنیاد، که کانت این‌گونه «جزمی» (dogmatiquement) آن را تأیید می‌کند و به ناحق نامِ «قانون» بر آن می‌نهد.

انسان، یا اگر بخواهیم، بشریت است، که طبیعت تنها از دیدگاه «اجتماعی» نگریسته می‌شود؛ به علاوه، برای کنت، هیچ علم دیگری از انسان جز این نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا او معتقد است که هر آنچه به‌ویژه مشخصه‌ی وجود انسان است و ذاتاً به او، و نه به دیگر موجودات زنده، تعلق دارد، منحصراً از حیات اجتماعی نشأت می‌گیرد. از این پس، فارغ از آنچه برخی ممکن است گفته باشند، کاملاً منطقی بود که او به همان‌جایی برسد که در واقع رسید: او، تحت تأثیرِ نیازِ کمابیش ناآگاهانه‌ی تحققِ نوعی توازی میان «مرحله‌ی اثباتی» و دو «مرحله‌ی» دیگری که [۱۷۱] آن‌گونه تصورشان می‌کرد، کمالِ آن را در آنچه «دینِ بشریت[۳۲۲]» نامید، دید. بنابراین، ما در اینجا، به عنوان غایتِ «آرمانیِ» سه «مرحله» به ترتیب، خدا، طبیعت و بشریت را می‌بینیم؛ بیش از این بر آن تأکید نمی‌کنیم، زیرا این در واقع برای نشان دادنِ اینکه «قانون سه مرحله‌ی» بیش از حد مشهور، حقیقتاً از یک کژدیسی و یک کاربردِ نادرست از امر سه‌تاییِ Deus, Homo, Natura نشأت می‌گیرد، کافی است، و آنچه شگفت‌انگیز است، این است که به نظر نمی‌رسد کسی هرگز به آن پی برده باشد.

۳۲۲. «بشریت»، که به مثابه مجموعه‌ی تمام انسان‌های گذشته، حال و آینده تصور شده است، نزد او یک «شخصیت‌بخشیِ» حقیقی است، زیرا در بخشِ شبه-دینیِ اثرش، آن را «وجود کبیر» (Grand Être) می‌نامد؛ می‌توان در این، نوعی کاریکاتور غیرمتخصصانه از «انسان کلی» را دید.

فصل بیست و یکم

مشیت، اراده، سرنوشت

برای تکمیل آنچه در باب امر سه‌تایِی Deus, Homo, Natura گفتیم، اندکی در باب امر سه‌تایِی دیگری سخن خواهیم گفت که آشکارا با آن اصطلاح به اصطلاح مطابقت دارد: و آن، امر سه‌تایِی‌ای است که از مشیت (Providence)، اراده (Volonté) و سرنوشت (Destin)، که به مثابه سه قدرتی که بر کیهان متجلی فرمان می‌رانند، نگریسته می‌شوند، تشکیل شده است. ملاحظات مربوط به این امر سه‌تایِی، به‌ویژه، در دوران متجدد، توسط فابر دُلیوه[۳۲۳]، بر اساس داده‌هایِی با منشأ فیثاغورسی، تفصیل یافته است؛ او البته به طور ثانوی، در موارد گوناگون، به سنت چینی[۳۲۴] نیز، به شیوه‌ای که متضمنِ آن است که تعادلِ آن را با سه‌گانه‌ی کبیر به رسمیت شناخته است، ارجاع می‌دهد. او می‌گوید: «انسان، نه یک حیوان است و نه یک عقلِ محض؛ او موجودی [۱۷۳] واسطه است، که میان ماده و روح، میان آسمان و زمین، قرار گرفته است تا پیوندِ آن دو باشد»؛ و در اینجا می‌توان به روشنی، جایگاه و نقشِ اصطلاح میانیِ سه‌گانه‌ی خاور دور را بازشناخت. «اینکه انسان کلی[۳۲۵] یک قدرت است، امری است که توسط تمام متون مقدسِ ملل تأیید شده است، امری است که توسط تمام فرزانگان احساس شده است، و امری است که حتی توسط عالمان حقیقی نیز بدان اذعان شده است... دو قدرت دیگر، که او در میانشان قرار گرفته است، سرنوشت و مشیت هستند. در زیرِ او، سرنوشت است، طبیعتِ ضرورتمند و مخلوق (nature nécessitée et naturée)؛ در بالای او، مشیت است،

---

۳۲۳. به‌ویژه در اثر او تاریخ فلسفی نوع بشر؛ نقل‌قول‌های زیر، مگر آنکه خلاف آن ذکر شده باشد، از رساله‌ی مقدماتیِ این اثر (که نخست با عنوان در باب وضعیت اجتماعی انسان منتشر شد) برگرفته شده‌اند. — در بررسی‌های ابیات زرین فیثاغورس، که پیش از آن منتشر شد، نیز دیدگاه‌هایی در این باب یافت می‌شود، اما به شیوه‌ای کمتر روشن بیان شده است: فابر دُلیوه گاهی به نظر می‌رسد که در آن، سرنوشت و اراده را همبسته می‌نگرد، و مشیت را حاکم بر هر دوی آن‌ها، که این با تطابقی که ما اکنون در نظر داریم، سازگار نیست. — به طور ضمنی اشاره می‌کنیم که بر اساس کاربردی از مفهومِ این سه قدرتِ کلی در مرتبه‌ی اجتماعی است که سن-ایو دالودر، نظریه‌ی «سینارشی» (synarchie) خود را بنا نهاده است.

۳۲۴. او به نظر می‌رسد که تنها وجه کنفوسیوسیِ آن را می‌شناخته است، هرچند، در بررسی‌های ابیات زرین فیثاغورس، یک بار لائوتسه را نقل می‌کند.

۳۲۵. این عبارت در اینجا باید به معنایی محدود فهمیده شود، زیرا به نظر نمی‌رسد که مفهومِ آن فراتر از حالتِ حقیقتاً انسانی گسترش یافته باشد؛ در واقع بدیهی است که، هنگامی که این مفهوم به تمامیتِ حالاتِ وجود منتقل شود، دیگر نمی‌توان از «قلمرو بشری» سخن گفت، که این تنها در جهانِ ما معنای واقعی دارد.

طبیعتِ آزاد و خالق (nature libre et naturante). او، به عنوان قلمرو بشری، اراده‌ی واسطه‌گر، کارآ، است، که میان این دو طبیعت قرار گرفته است تا پیوند، و وسیله‌ی ارتباطِ آن دو باشد، و دو کنش، دو حرکتی را که بدون او ناسازگار می‌بودند، متحد سازد.»

جالب است توجه کنیم که دو اصطلاح طرفینِ این امر سه‌تایی، صراحتاً Natura naturans و Natura naturata نامیده شده‌اند، مطابق با آنچه پیش‌تر گفتیم؛ و دو کنش یا دو حرکتی که سخن از آن‌هاست، در باطن چیزی جز کنش و واکنشِ آسمان و زمین، یعنی حرکت متناوبِ یانگ و یین نیستند. «این سه قدرت، یعنی مشیت، انسان که به عنوان قلمرو بشری نگریسته می‌شود، و سرنوشت، امر سه‌تاییِ کلی را تشکیل می‌دهند. هیچ چیز از کنشِ آن‌ها نمی‌گریزد، همه چیز در کیهان تابعِ آن‌هاست، همه چیز، جز خودِ خدا که، با در بر گرفتنِ آن‌ها در وحدتِ ژرف و دست‌نیافتنی‌اش، با آن‌ها آن چهارتاییِ (tétrade) باستانیان، آن امر چهارتاییِ (quaternaire) بی‌کران را، که همه در همه است، و [۱۷۴] بیرون از آن هیچ چیز نیست، تشکیل می‌دهد.» این اشاره‌ای به امر چهارتاییِ بنیادینِ فیثاغورسیان، که با تتراکتیس (Tetraktys) نموده می‌شود، است، و آنچه پیش‌تر، به مناسبت امر سه‌تاییِ Spiritus, Anima, Corpus، در باب آن گفتیم، برای فهمِ کافیِ آن کفایت می‌کند که نیازی به بازگشت به آن نباشد. از سوی دیگر، باید باز هم توجه داشت، زیرا این از منظرِ تطابق‌ها به‌ویژه مهم است، که «خدا» در اینجا به مثابه مبدأ در خود نگریسته می‌شود، که این با اصطلاح نخستِ امر سه‌تاییِ Deus, Homo, Natura تفاوت دارد، به طوری که، در این دو مورد، همان واژه به یک معنا به کار نرفته است؛ و در اینجا، مشیت تنها ابزارِ خدا در فرمانروایی بر کیهان است، دقیقاً همان‌گونه که آسمان، ابزارِ مبدأ مطابق با سنت خاور دور است.

اکنون، برای فهمِ اینکه چرا اصطلاح میانی، نه تنها با انسان، بلکه به طور دقیق‌تر با اراده‌ی انسانی این‌همان دانسته می‌شود، باید دانست که، برای فابر دُلیوه، اراده، در وجود انسان، عنصرِ درونی و مرکزی‌ای است که سه حوزه‌ی عقلانی، نفسانی و غریزی را، که به ترتیب با روح، نفس و جسم مطابقت دارند، متحد و در بر می‌گیرد[۳۲۶]. از آنجا که البته باید در «عالم صغیر»، تطابقِ «عالم کبیر» را بازیافت، این سه حوزه در آن، نمایانگرِ قیاس‌پذیرِ سه قدرتِ کلی، یعنی مشیت، اراده و سرنوشت هستند[۳۲۷]؛ و اراده، نسبت به آن‌ها، نقشی را ایفا می‌کند که آن را به مثابه تصویری از خودِ مبدأ می‌سازد. این شیوه‌ی نگریستن به اراده (که البته، [۱۷۵] باید گفت، با ملاحظاتی از مرتبه‌ای بیشتر روان‌شناختی تا حقیقتاً متافیزیکی، به طور ناکافی توجیه شده است) را باید با آنچه پیش‌تر در بابِ گوگردِ کیمیایی گفتیم، مقایسه کرد، زیرا در واقع، دقیقاً سخن از همان چیز است. به علاوه، در اینجا نوعی توازی میان سه قدرت وجود دارد، زیرا، از یک سو، مشیت را آشکارا می‌توان به مثابه بیانِ اراده‌ی الهی تصور کرد، و از سوی دیگر، خودِ سرنوشت به مثابه نوعی اراده‌ی تاریکِ طبیعت ظاهر می‌شود. «سرنوشت، بخشِ فروتر و غریزیِ طبیعتِ کلی[۳۲۸] است، که من آن را طبیعتِ مخلوق نامیدم؛ کنشِ خاصِ آن را جبر (fatalité) می‌نامند؛ صورتی که از طریق آن بر ما متجلی می‌شود، ضرورت (nécessité) نام دارد... مشیت، بخشِ برتر و هوشمندِ طبیعتِ کلی است، که من آن را طبیعتِ خالق نامیدم؛ این قانونی زنده و

۳۲۶. باز هم در اینجا باید به یاد داشت که در واقع این مرکز است که همه چیز را در خود دارد.

۳۲۷. باید آنچه را که، به مناسبت «عوالم سه‌گانه»، در بابِ تطابقِ خاص‌ترِ انسان با حوزه‌ی نفسانی یا روانی گفتیم، به یاد آورد.

۳۲۸. این در اینجا به عمومی‌ترین معنا فهمیده می‌شود، و در آن صورت، به عنوان «سه طبیعت در یک طبیعت واحد»، مجموعه‌ی سه اصطلاحِ «امر سه‌تاییِ کلی»، یعنی در واقع، هر آنچه خودِ مبدأ نیست، را در بر می‌گیرد.

صادرشده از الوهیت است، که به وسیله‌ی آن همه چیز بالقوه به وجود معین می‌شود[۳۲۹]... این اراده‌ی انسان است که، به عنوان قدرتِ میانی (متناظر با بخش نفسانیِ طبیعت کلی)، سرنوشت را به مشیت می‌پیوندد؛ بدون آن، این دو قدرتِ طرفینی نه تنها هرگز به هم نمی‌پیوستند، بلکه حتی یکدیگر را نمی‌شناختند[۳۳۰].»

نکته‌ی دیگری که باز هم بسیار شایان ذکر است، [۱۷۶] این است: اراده‌ی انسانی، با متحد شدن با مشیت و با همکاریِ آگاهانه با آن[۳۳۱]، می‌تواند با سرنوشت به تعادل برسد و آن را خنثی سازد[۳۳۲]. فابر دُلیوه می‌گوید که «توافقِ اراده و مشیت، خیر را تشکیل می‌دهد؛ شر از تقابلِ آن‌ها زاده می‌شود[۳۳۳]... انسان بسته به اینکه به سوی درآمیختن با وحدت کلی گرایش یابد یا به سوی متمایز شدن از آن[۳۳۴]»، یعنی بسته به اینکه، با گرایش به سوی یکی یا دیگری از دو قطبِ تجلی[۳۳۵]، که در واقع با وحدت و کثرت مطابقت دارند، اراده‌ی خود را با مشیت یا با سرنوشت هم‌پیمان کند و بدین ترتیب، یا به سوی «آزادی»، یا به سوی «ضرورت» رهسپار شود، به کمال می‌رسد یا به تباهی می‌گراید. او همچنین می‌گوید که «قانونِ مشیتی، قانونِ انسان الهی است، که عمدتاً با حیات عقلانی، که این قانون تنظیم‌کننده‌ی آن است، زندگی می‌کند»؛ او البته شیوه‌ای را که این «انسان الهی» را می‌فهمد، بیش از این روشن نمی‌کند؛ انسانی که بی‌شک، بسته به مورد، می‌تواند با «انسان استعلایی» یا تنها با «انسان حقیقی» همانند دانسته شود. مطابق با آموزه‌ی فیثاغورسی، که البته افلاطون در این نکته، مانند بسیاری دیگر، از آن پیروی کرده است، «اراده، هنگامی که با ایمان به فعلیت رسد (و بنابراین به همان دلیل با مشیت هم‌پیمان شود)، می‌توانست [۱۷۷] خودِ ضرورت را نیز به انقیاد درآورد، بر طبیعت فرمان راند، و معجزه کند». تعادل میان اراده و مشیت از یک سو، و سرنوشت از سوی دیگر، به لحاظ هندسی با مثلث قائم‌الزاویه‌ای که اضلاع آن به ترتیب متناسب با اعداد ۳، ۴ و ۵ هستند، نموده می‌شد؛ مثلثی که فیثاغوریسم اهمیت فراوانی برای آن قائل بود[۳۳۶]، و از قضای بسیار شگفت‌انگیز، در سنت خاور دور نیز اهمیتی کمتر از آن ندارد. اگر مشیت با ۳، اراده‌ی انسانی با ۴ و سرنوشت با ۵ نمایندگی شود[۳۳۷]، در این مثلث داریم: $۵^2 = ۴^2 + ۳^2$؛ به توان دو رساندنِ اعداد نشان می‌دهد که این به حوزه‌ی نیروهای کلی، یعنی حقیقتاً [۱۷۸] به حوزه‌ی

---

۳۲۹. این اصطلاح نادرست است، زیرا قوّت برعکس به قطب دیگرِ تجلی تعلق دارد؛ باید گفت «به نحو مبدئی» یا «در ذات».

۳۳۰. در جای دیگری، فابر دُلیوه، به عنوان کارگزاران متناظرِ سه قدرتِ کلی، موجوداتی را که فیثاغورسیان آن‌ها را «خدایان نامیرا»، «قهرمانان تجلیل‌شده» و «دیوان زمینی» می‌نامیدند، «نسبت به رفعتِ متناظرِ آن‌ها و جایگاهِ هماهنگِ سه عالمی که در آن‌ها ساکن بودند»، نام می‌برد (بررسی‌های ابیات زرین فیثاغورس، بررسی سوم).

۳۳۱. همکاری این‌گونه با مشیت، همان چیزی است که حقیقتاً، در اصطلاحات ماسونی، کار کردن برای تحققِ «طرحِ معمار کبیر کیهان» نامیده می‌شود (قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XXXI).

۳۳۲. این همان چیزی است که صلیب-سرخان (Rosicruciens) با ضرب‌المثل Sapiens dominabitur astris [فرزانه بر اختران فرمان خواهد راند] بیان می‌کردند؛ «تأثیرات اختری»، همان‌طور که پیش‌تر توضیح دادیم، نمایانگر مجموعه‌ی تمام تأثیراتی هستند که از محیط کیهانی صادر می‌شوند و بر فرد عمل می‌کنند تا او را از بیرون معین سازند.

۳۳۳. این در باطن، خیر و شر را با دو گرایش متضادی که بدان‌ها اشاره خواهیم کرد، با تمام پیامدهای متناظرشان، این‌همان می‌داند.

۳۳۴. بررسی‌های ابیات زرین فیثاغورس، بررسی دوازدهم.

۳۳۵. این‌ها همان دوگرایش متضاد، یکی صعودی و دیگری نزولی، هستند که در سنت هندو ساتوا و تاماس نامیده می‌شوند.

۳۳۶. این مثلث در رمزپردازی ماسونی یافت می‌شود، و ما به مناسبت گونیای استاد ارجمند به آن اشاره کردیم؛ خودِ مثلث کامل در نشانه‌های Past Master ظاهر می‌شود. به این مناسبت بگوییم که بخش قابل توجهی از رمزپردازی ماسونی مستقیماً از فیثاغوریسم، از طریق «زنجیره‌ای» ناگسسته، و از خلالِ Collegia fabrorum رومی و اصنافِ معماران قرون وسطی، مشتق شده است؛ مثلثی که در اینجا سخن از آن است، نمونه‌ای از آن است، و نمونه‌ی دیگری در ستاره‌ی فروزان، این‌همان با پنتالفایی که به عنوان «وسیله‌ی بازشناسی» برای فیثاغورسیان عمل می‌کرد، داریم (قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XVI).

نفسانی[۳۳۸] مربوط می‌شود؛ حوزه‌ای که در «عالم کبیر» با انسان، و در «عالم صغیر»، اراده، به عنوان اصطلاح میانی، در مرکزِ آن جای می‌گیرد[۳۳۹].

فصل بیست و دوم

زمان سه‌گانه

پس از هر آنچه گفته شد، باز هم می‌توان این پرسش را مطرح کرد: آیا در مرتبه‌ی تعینات مکانی و زمانی، چیزی وجود دارد که با سه اصطلاحِ سه‌گانه‌ی کبیر و امور سه‌تاییِ معادلِ آن مطابقت داشته باشد؟ در موردِ مکان، یافتنِ چنین تطابقی هیچ دشواری‌ای ندارد، زیرا این تطابق بی‌درنگ از طریق ملاحظه‌ی «بالا» و «پایین»، که مطابق با نمایش هندسیِ معمول، نسبت به یک صفحه‌ی افقی که به عنوان «سطح مرجع» در نظر گرفته شده است، و برای ما، طبیعت همان صفحه‌ای است که با حوزه‌ی حالت انسانی مطابقت دارد، نگریسته می‌شوند، به دست می‌آید. این صفحه را می‌توان میانی نگریست، نخست به این دلیل که از «منظرِ» خاصِ ما، از آن حیث که صفحه‌ی حالتی است که اکنون در آن قرار داریم، چنین به نظر می‌رسد، و همچنین به این دلیل که می‌توانیم دست‌کم به طور بالقوه، مرکزِ مجموعه‌ی حالاتِ تجلی را در آن جای دهیم؛ به این دلایل، این صفحه آشکارا با انسان به عنوان اصطلاح میانیِ سه‌گانه، و همچنین با انسان به معنای عادی و فردی، مطابقت دارد. نسبت به این صفحه، آنچه در بالاست، وجوه «آسمانیِ» کیهان را نمایندگی می‌کند، و آنچه در پایین است، وجوه «زمینیِ» آن را نمایندگی می‌کند، و حدودِ غاییِ متناظرِ دو منطقه‌ای که فضا بدین ترتیب به آن‌ها تقسیم شده است (حدودی که در [۱۸۰] بی‌کرانگی در هر دو جهت قرار دارند)، همان دو قطبِ تجلی، یعنی خودِ آسمان و زمین هستند، که از صفحه‌ی مورد نظر، از خلالِ این وجوهِ نسبتاً «آسمانی» و «زمینی» دیده می‌شوند. تأثیرات متناظر، از طریق دو گرایش متضاد بیان می‌شوند، که می‌توان آن‌ها را به دو نیمه‌ی محور عمودی نسبت داد؛ نیمه‌ی بالایی در جهت صعودی و نیمه‌ی پایینی در جهت نزولی از صفحه‌ی میانی در نظر گرفته می‌شود؛ از آنجا که این دومی طبیعت با انبساط در جهت افقی، که واسطه‌ی میان این دو گرایش متضاد است، مطابقت دارد، می‌بینیم که در اینجا، علاوه بر آن، تطابقِ سه گونای سنت هندو[۳۴۰] با سه اصطلاحِ

۳۳۷. ما در اینجا ۳ را به عنوان عدد «آسمانی» و ۵ را به عنوان عدد «زمینی»، مانند سنت خاور دور، بازمی‌یابیم، هرچند آن سنت، آن‌ها را این‌گونه همبسته نمی‌نگرد، زیرا در آنجا ۳ با ۲ و ۵ با ۶ همراه می‌شود، چنان‌که پیش‌تر توضیح دادیم؛ و اما ۴، با صلیب به عنوان نمادِ «انسان کلی» مطابقت دارد.

۳۳۸. این حوزه در واقع دومینِ «عوالم سه‌گانه» است، چه آن‌ها را در جهت صعودی و چه در جهت نزولی بنگریم؛ به توان‌های متوالی رساندن، که نمایانگر درجاتِ کلیتِ فزاینده است، با جهت صعودی مطابقت دارد (قس. رمزپردازی صلیب، فصل XII، و اصول حساب بی‌نهایت‌خُردها، فصل XX).

۳۳۹. مطابق با طرحی که فابر دُلیوه ارائه داده است، این مرکزِ حوزه‌ی نفسانی، همزمان نقطه‌ی تماسِ دو حوزه‌ی دیگر، یعنی عقلانی و غریزی، است، که مراکزِ آن‌ها در دو نقطه‌ی قطراً متقابل از محیطِ همین حوزه‌ی میانی قرار دارند: «این مرکز، با گستردنِ محیطِ خود، به مراکز دیگر می‌رسد، و نقاط متقابلِ دو محیطی را که آن‌ها می‌گسترانند (یعنی پایین‌ترین نقطه‌ی یکی و بالاترین نقطه‌ی دیگری)، بر خود گرد می‌آورد، به طوری که سه حوزه‌ی حیاتی، با حرکت در یکدیگر، طبایع گوناگونِ خود را به یکدیگر منتقل می‌کنند، و تأثیر متقابلِ خود را از یکی به دیگری می‌رسانند.» — محیط‌های نمایانگرِ دو حوزه‌ی متوالی (عقلانی و نفسانی، نفسانی و غریزی) بنابراین، آرایشی را دارند که ما ویژگی‌های آن را به مناسبت شکل ۳ اشاره کردیم، و هر یک از مرکزِ دیگری می‌گذرد.

سه‌گانه را داریم: ساتوا بدین ترتیب با آسمان، راجاس با انسان، و تاماس با زمین مطابقت دارد[۳۴۱]. اگر صفحه‌ی میانی به مثابه صفحه‌ی قطریِ یک کره نگریسته شود (که البته باید کره‌ای با شعاعِ نامتناهی در نظر گرفته شود، زیرا تمامیتِ فضا را در بر می‌گیرد)، دو نیم‌کره‌ی بالایی و پایینی، مطابق با رمزپردازیِ دیگری که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، دو نیمه‌ی «تخم‌مرغ جهان» هستند، که پس از جدایی‌شان، که از طریق تعینِ فعلیِ صفحه‌ی میانی تحقق می‌یابد، به ترتیب به آسمان و زمین، که در اینجا به عمومی‌ترین معنای خود فهمیده می‌شوند، بدل می‌شوند[۳۴۲]؛ در مرکزِ خودِ صفحه‌ی میانی، هیرانیاگاربها جای دارد، که بدین ترتیب در کیهان به مثابه «آواتارای جاودان» ظاهر می‌شود، و به همان دلیل با «انسان کلی[۳۴۳]» این‌همان است.

[۱۸۱]

در موردِ زمان، مسئله ممکن است حلش دشوارتر به نظر رسد، و با این حال، در اینجا نیز یک امر سه‌تایی وجود دارد، زیرا از «زمان سه‌گانه» (تریکالا به سانسکریت) سخن می‌گوییم، یعنی زمان تحت سه نحوه‌ی گذشته، حال و آینده نگریسته می‌شود؛ اما آیا می‌توان این سه نحوه را با سه اصطلاحِ امور سه‌تایی‌ای مانند آن‌هایی که در اینجا بررسی می‌کنیم، در ارتباط قرار داد؟ نخست باید توجه داشت که حال را می‌توان به مثابه نقطه‌ای که خطی را که زمان در امتداد آن می‌گذرد، به دو بخش تقسیم می‌کند، و بدین ترتیب، در هر لحظه، جدایی (اما همچنین پیوندِ) میان گذشته و آینده‌ای را که حدِ مشترکِ آن است، معین می‌کند، نمایندگی کرد، همان‌گونه که صفحه‌ی میانی‌ای که لحظاتی پیش از آن سخن گفتیم، حدِ مشترکِ دو نیمه‌ی بالایی و پایینیِ فضا است. همان‌طور که در جای دیگری توضیح داده‌ایم[۳۴۴]، نمایشِ «مستقیم‌الخطِ» زمان، ناکافی و نادرست است، زیرا زمان در واقع «چرخه‌ای» (cyclique) است، و این خصلت حتی در کوچک‌ترین تقسیماتِ آن نیز یافت می‌شود؛ اما در اینجا نیازی به مشخص کردنِ صورتِ خطِ نمایانگر نداریم، زیرا، هرچه که باشد، برای موجودی که در نقطه‌ای از این خط قرار دارد، دو بخشی که خط به آن‌ها تقسیم شده است، همواره به ترتیب «پیش» و «پس» از این نقطه واقع شده به نظر می‌رسند، همان‌گونه که دو نیمه‌ی فضا «در بالا» و «در پایین»، یعنی در بالا و پایینِ صفحه‌ای که به عنوان «سطح مرجع» در نظر گرفته شده است، واقع شده به نظر می‌رسند. برای تکمیلِ توازی میان تعینات مکانی و زمانی از این حیث، نقطه‌ی نمایانگرِ حال را همواره می‌توان به معنایی «میانه‌ی زمان» در نظر گرفت، زیرا از این نقطه، زمان تنها می‌تواند در دو [۱۸۲] جهتِ متضادی که با گذشته و آینده مطابقت دارند، به طور یکسان نامتناهی به نظر رسد. البته چیزی بیش از این نیز وجود دارد: «انسان حقیقی» مرکزِ حالت انسانی را اشغال می‌کند، یعنی نقطه‌ای که باید حقیقتاً نسبت به تمام شرایط این حالت، از جمله شرط زمانی، «مرکزی[۳۴۵]» باشد؛ بنابراین می‌توان گفت که او به طور فعلی در «میانه‌ی زمان» جای دارد،

---

۳۴۰. قس. رمزپردازی صلیب، فصل ۷.

۳۴۱. باید آنچه را که پیش‌تر در بابِ خصلتِ «ساتویک» یا «تاماسیک» که اراده‌ی انسانی، که در خود خنثی یا «راجاسیک» است، بسته به اینکه با مشیت یا با سرنوشت هم‌پیمان شود، به خود می‌گیرد، به یاد آورد.

۳۴۲. این را باید با آنچه در بابِ دو نیم‌کره به مناسبتِ مارپیچ دوگانه، و همچنین در بابِ تقسیمِ نمادِ یین-یانگ به دو نیمه‌ی آن گفتیم، مقایسه کرد.

۳۴۳. قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLVIII.

۳۴۴. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل ۷.

۳۴۵. در اینجا نیازی به سخن گفتن از «انسان استعلایی» نیست، زیرا او کاملاً فراتر از شرط زمانی و همچنین تمام دیگر شرایط است؛ اما، اگر اتفاق افتد که او، مطابق با آنچه پیش‌تر توضیح دادیم، در حالت انسانی جای گیرد، به طریق اولیٰ جایگاهِ مرکزی را از هر حیث اشغال می‌کند.

که البته خود او آن را از این طریق معین می‌کند که به نوعی بر شرایط فردی[۳۴۶] سیطره دارد، همان‌گونه که، در سنت چینی، امپراتور، با قرار گرفتن در نقطه‌ی مرکزیِ مینگ-تانگ، میانه‌ی چرخه‌ی سالانه را معین می‌کند؛ بدین ترتیب، «میانه‌ی زمان» حقیقتاً، اگر بتوان چنین تعبیر کرد، «مکانِ» زمانیِ «انسان حقیقی» است، و برای او، این نقطه حقیقتاً همواره حال است.

بنابراین، اگر حال را بتوان با انسان در تطابق قرار داد (و البته، حتی در موردِ صرفاً موجود انسانیِ عادی، بدیهی است که تنها در حال است که او می‌تواند، دست‌کم به شیوه‌ای مستقیم و بی‌واسطه، کنشِ خود را اعمال کند[۳۴۷])، باید دید که آیا تطابق معینی میان گذشته و آینده با دو اصطلاح دیگرِ سه‌گانه نیز وجود دارد یا نه، و باز هم مقایسه‌ای میان تعینات مکانی و زمانی است که نشانه‌ی آن را به ما خواهد داد. در واقع، حالاتِ تجلیِ فروتر و برتر [۱۸۳] نسبت به حالت انسانی، که مطابق با رمزپردازی مکانی، به ترتیب در زیر و بالای آن نمایندگی می‌شوند، از سوی دیگر، مطابق با رمزپردازی زمانی، به مثابه چرخه‌هایی به ترتیب پیشین و پسین نسبت به چرخه‌ی کنونی توصیف می‌شوند. مجموعه‌ی این حالات، بدین ترتیب، دو حوزه را تشکیل می‌دهند که کنشِ آن‌ها، از آن حیث که در حالت انسانی احساس می‌شود، در آن به تأثیراتی که می‌توان آن‌ها را از یک سو «زمینی» و از سوی دیگر «آسمانی» نامید، به معنایی که ما پیوسته در اینجا به این اصطلاحات داده‌ایم، بیان می‌شود، و به مثابه تجلیِ متناظرِ سرنوشت و مشیت ظاهر می‌شود؛ این همان چیزی است که سنت هندو با نسبت دادنِ یکی از این حوزه‌ها به آسوراها و دیگری به دِواها، به روشنی نشان می‌دهد. شاید در واقع، با نگریستن به دو اصطلاح طرفینیِ سه‌گانه از منظرِ سرنوشت و مشیت است که تطابق به روشن‌ترین شکل دیده می‌شود؛ و دقیقاً به همین دلیل است که گذشته به مثابه «ضرورت» و آینده به مثابه «آزادی» ظاهر می‌شود، که این به خوبی خصلتِ خاصِ این دو قدرت است. درست است که این نیز، در واقع، تنها مسئله‌ی «منظر» است، و برای موجودی که بیرون از شرط زمانی است، دیگر نه گذشته‌ای وجود دارد و نه آینده‌ای، و در نتیجه هیچ تفاوتی میان آن دو نیست، و همه چیز [۱۸۴] برای او در همزمانیِ کامل ظاهر می‌شود[۳۴۸]؛ اما، البته، ما در اینجا از دیدگاه موجودی سخن می‌گوییم که، چون در زمان است، به همان دلیل، ضرورتاً میان گذشته و آینده قرار گرفته است.

فابر دُلیوه در این باب می‌گوید: «سرنوشت، مبدأ هیچ چیز را نمی‌دهد، اما به محض آنکه داده شود، آن را تصاحب می‌کند تا بر پیامدهای آن سیطره یابد. تنها از طریقِ ضرورتِ این پیامدهاست که او بر آینده تأثیر می‌گذارد و در حال احساس می‌شود، زیرا هر آنچه او ذاتاً داراست، در گذشته است. بنابراین می‌توان از سرنوشت، آن قدرتی را فهمید که بر اساس آن، ما می‌فهمیم که چیزهای انجام‌شده، انجام شده‌اند، که آن‌ها این‌گونه‌اند و نه به گونه‌ای دیگر، و اینکه، چون یک بار مطابق با طبیعتشان وضع شده‌اند، نتایجِ جبری‌ای دارند که به طور متوالی و ضروری گسترش می‌یابند.» باید گفت که او در موردِ تطابقِ زمانیِ دو قدرت دیگر، بسیار کمتر به روشنی سخن می‌گوید، و حتی در نوشته‌ای پیش از آنچه نقل می‌کنیم، آن را به شیوه‌ای که به نظر

---

۳۴۶. قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLII، و همچنین باطن‌گرایی دانته، فصل VIII.

۳۴۷. اگر «انسان حقیقی» می‌تواند در هر لحظه‌ای از زمان تأثیر بگذارد، به این دلیل است که، از نقطه‌ی مرکزی‌ای که در آن جای دارد، می‌تواند به اراده‌ی خود، آن لحظه را برای خود، حال کند.

۳۴۸. به طریق اولیٰ، در نگاهِ مبدأ چنین است؛ به این مناسبت اشاره می‌کنیم که تتراگراماتونِ عبری، به لحاظ دستوری، متشکل از انقباضِ سه زمانِ فعلِ «بودن» نگریسته می‌شود؛ بدین وسیله، این بر مبدأ، یعنی بر وجودِ محض، دلالت دارد، که در خود، سه اصطلاحِ «امر سه‌تاییِ کلی»، به بیانِ فابر دُلیوه، را

می‌رسد توضیحش بسیار دشوار باشد، وارونه کرده است[۳۴۹]. «اراده‌ی انسان، با گسترشِ فعالیتش، چیزهای همزیست (و بنابراین، حال) را دگرگون می‌کند، چیزهای جدیدی را می‌آفریند، که در همان لحظه به مالکیتِ سرنوشت درمی‌آیند، و برای آینده، دگرگونی‌هایی را در آنچه انجام شده بود، و پیامدهای ضروری‌ای را در آنچه به تازگی وجود یافته است، آماده می‌سازد[۳۵۰]... هدفِ مشیت، کمالِ تمام موجودات است، و این کمال را، او از خودِ خدا به عنوان نمونه‌ی انکارناپذیر دریافت می‌کند. [۱۸۵] وسیله‌ای که او برای رسیدن به این هدف دارد، همان چیزی است که ما آن را زمان می‌نامیم. اما زمان برای او مطابق با ایده‌ای که ما از آن داریم، وجود ندارد[۳۵۱]؛ او آن را به مثابه حرکتی از ابدیت[۳۵۲] تصور می‌کند.» همه‌ی این‌ها کاملاً روشن نیست، اما ما به آسانی می‌توانیم این خلأ را پر کنیم؛ البته، در موردِ انسان، و در نتیجه، اراده، لحظاتی پیش چنین کردیم. و اما در موردِ مشیت، از دیدگاه سنتی، این مفهومی رایج است که، مطابق با بیانِ قرآنی، «کلیدهای غیب نزد خداست[۳۵۳]»، و بنابراین، به‌ویژه، کلیدهای آن چیزهایی که در جهانِ ما هنوز متجلی نشده‌اند[۳۵۴]؛ آینده در واقع برای انسان‌ها، دست‌کم در شرایط عادی، پنهان است؛ حال، بدیهی است که موجودی، هرچه که باشد، نمی‌تواند بر آنچه نمی‌شناسد، هیچ تسلطی داشته باشد، و در نتیجه، انسان نمی‌تواند مستقیماً بر آینده، که البته، در «منظرِ» زمانیِ او، چیزی جز آنچه هنوز وجود ندارد، نیست، عمل کند. به علاوه، این ایده حتی در ذهنیتِ عامیانه نیز باقی مانده است، که، شاید بدون آگاهیِ بسیار روشنی از آن، آن را با تأییدهای ضرب‌المثلی مانند، برای نمونه، «انسان پیشنهاد می‌کند و خدا تدبیر می‌کند»، بیان می‌کند، یعنی اینکه، هرچند انسان، [۱۸۶] به اندازه‌ی توانش، می‌کوشد آینده را آماده سازد، با این حال، آینده در نهایت تنها همان چیزی خواهد بود که خدا بخواهد باشد، یا همان چیزی که او از طریق کنشِ مشیتش آن را خواهد ساخت (که البته از آن نتیجه می‌شود که اراده هرچه به مشیت نزدیک‌تر باشد، در راستای آینده مؤثرتر عمل خواهد کرد)؛ و همچنین، به طور صریح‌تری، گفته می‌شود که «حال به انسان‌ها تعلق دارد، اما آینده به خدا تعلق دارد». بنابراین، نمی‌تواند در این خصوص هیچ تردیدی وجود داشته باشد، و به خوبی آینده است که، در میانِ انحاء «زمان سه‌گانه»، حوزه‌ی خاصِ مشیت را تشکیل می‌دهد، چنان‌که البته تقارنِ آن با سرنوشت که حوزه‌ی خاصش گذشته است، ایجاب می‌کند، زیرا این تقارن باید ضرورتاً از این واقعیت نتیجه شود که این دو قدرت، به ترتیب نمایانگرِ دو اصطلاحِ طرفینِ «امر سه‌تاییِ کلی» هستند.

در بر می‌گیرد، همان‌گونه که ابدیتی که ذاتیِ آن است، در خود «زمان سه‌گانه» را در بر می‌گیرد.

۳۴۹. در بررسی‌های ابیات زرین فیثاغورس (بررسی دوازدهم)، او در واقع می‌گوید که «قدرتِ اراده بر چیزهای آینده یا بر آینده اعمال می‌شود؛ ضرورتِ سرنوشت، بر چیزهای انجام‌شده یا بر گذشته... آزادی در آینده حاکم است، ضرورت در گذشته، و مشیت بر حال». این به معنای آن است که مشیت، اصطلاح میانی است، و با نسبت دادنِ «آزادی» به عنوان خصلتِ خاصِ اراده، آن را به عنوان متضادِ سرنوشت معرفی می‌کند، که این به هیچ وجه نمی‌تواند با روابط واقعیِ سه اصطلاح، آن‌گونه که خود او کمی بعد شرح داده است، سازگار باشد.

۳۵۰. در واقع می‌توان گفت که اراده در راستای آینده کار می‌کند، از آن حیث که آینده، دنباله‌ی حال است، اما، البته، این به هیچ وجه همان چیزی نیست که بگوییم اراده مستقیماً بر خودِ آینده به خودی خود عمل می‌کند.

۳۵۱. این بدیهی است، زیرا این با آنچه برتر از حالت انسانی است، مطابقت دارد، که زمان تنها یکی از شرایط خاصِ آن است؛ اما، برای دقتِ بیشتر، شایسته است افزود که این از زمان، از آن حیث که برای ما «به پیش» می‌رود، یعنی در جهتِ آینده، بهره می‌گیرد، که البته این واقعیت که گذشته به سرنوشت تعلق دارد، متضمنِ آن است.

۳۵۲. به نظر می‌رسد این اشاره‌ای به آن چیزی است که مدرسیان آن را aevum یا aeviternitas می‌نامیدند؛ اصطلاحاتی که بر انحاء دیگری از دهر غیر از زمان دلالت دارند و شرطِ حالاتِ «ملکوتی»، یعنی فرا-فردی، هستند؛ حالاتی که در واقع، نسبت به حالت انسانی، «آسمانی» به نظر می‌رسند.

۳۵۳. قرآن، ۶: ۵۹.

۳۵۴. می‌گوییم به‌ویژه، زیرا بدیهی است که این در واقع چیزی جز بخشِ بی‌نهایت‌خُردی از «امور غیبی» (الغیب) نیست، که تمامِ عالم نامتجلی را در بر می‌گیرد.

فصل بیست و سوم

چرخ کیهانی

در برخی آثارِ مرتبط با سنت هرمسی-[۳۵۵]، امر سه‌تاییِ Deus, Homo, Rota ذکر شده است، یعنی در امر سه‌تایی‌ای که پیش‌تر بدان پرداختیم، اصطلاح سوم، Natura، با Rota یا «چرخ» جایگزین شده است؛ در اینجا سخن از «چرخ کیهانی» است، که، همان‌طور که پیش‌تر در فرصت‌های گوناگون گفته‌ایم، نمادِ جهانِ متجلی است، و صلیب-سرخان آن را Rota Mundi[۳۵۶] می‌نامیدند. بنابراین می‌توان گفت که، به طور کلی، این نماد، نمایانگر «طبیعت» است که، مطابق با آنچه گفتیم، به گسترده‌ترین معنای خود فهمیده می‌شود؛ اما علاوه بر آن، می‌تواند معانی دقیق‌ترِ گوناگونی را نیز بپذیرد، که در میان آن‌ها، ما در اینجا تنها به آن‌هایی خواهیم پرداخت که پیوندی مستقیم با موضوع پژوهش ما دارند.

صورت هندسی‌ای که چرخ از آن مشتق شده است، دایره با مرکز آن است؛ به کلی‌ترین معنا، مرکز نمایانگر مبدأ است، که به لحاظ هندسی با نقطه و به لحاظ [۱۸۸] حسابی با واحد نموده می‌شود، و محیط نمایانگر تجلی است، که به طور فعلی با شعاعِ صادرشده از مبدأ «اندازه‌گیری» می‌شود[۳۵۷]؛ اما این شکل، هرچند در ظاهر بسیار ساده است، با این حال کاربردهای متعددی در دیدگاه‌های متفاوت و کمابیش جزئی‌شده دارد[۳۵۸]. به‌ویژه، و این همان چیزی است که در این لحظه بیش از هر چیز برای ما اهمیت دارد، از آنجا که مبدأ در کیهان از طریق آسمان عمل می‌کند، این دومی نیز می‌تواند با مرکز نمایندگی شود، و آنگاه، محیط، که در واقع شعاع‌های صادرشده از مرکز به آن ختم می‌شوند، نمایانگر قطبِ دیگرِ تجلی، یعنی زمین خواهد بود، و خودِ

---

۳۵۵. به‌ویژه در Absconditorum Clavis اثر گیوم پوستل. — می‌توان دریافت که عنوانِ این کتاب، معادلِ تحت‌اللفظیِ عبارت قرآنی است که کمی پیش‌تر نقل کردیم.

۳۵٦. قس. با شکلِ Rota Mundi که لایبنیتس در رساله‌ی خود De Arte combinatoria ارائه داده است (رجوع کنید به اصول حساب بی‌نهایت‌خُردها، پیش‌گفتار)؛ شایان ذکر است که این شکل، شکلِ یک چرخِ هشت‌پره است، مانند دارما-چاکرا که بعداً از آن سخن خواهیم گفت.

۳۵۷. قس. سیطره کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل III.

۳۵۸. در طالع‌بینی، این علامتِ خورشید است، که در واقع، برای ما، مرکزِ جهانِ محسوس است، و به همین دلیل، به طور سنتی به عنوان نمادی از «قلب جهان» در نظر گرفته می‌شود (قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLVII)؛ ما پیش‌تر به قدر کافی در بابِ رمزپردازی «اشعه‌ی خورشیدی» سخن گفته‌ایم که نیازی به یادآوری آن در این باب نباشد. در کیمیا، این علامتِ طلاست، که، به عنوان «نور معدنی»، در میان فلزات، با خورشید در میان سیارات مطابقت دارد. در علم اعداد، این نمادِ عدد ده است، از آن حیث که این عدد، یک چرخه‌ی عددیِ کامل را تشکیل می‌دهد؛ از این دیدگاه، مرکز ۱ و محیط ۹ است، که با هم مجموعِ ۱۰ را تشکیل می‌دهند، زیرا واحد، چون خودِ مبدأ اعداد است، باید در مرکز قرار گیرد و نه بر محیط، که اندازه‌گیری طبیعیِ آن، البته، همان‌طور که پیش‌تر توضیح دادیم، با تقسیم ده‌دهی صورت نمی‌گیرد، بلکه با تقسیمی بر اساس مضاربِ ۳، ۹ و ۱۲ صورت می‌گیرد.

سطحِ دایره در این مورد با تمامِ حوزه‌ی کیهانی مطابقت خواهد داشت؛ به علاوه، مرکز، وحدت و محیط، کثرت است، که این به خوبی خصلت‌های متناظرِ ذات و جوهرِ کلی را بیان می‌کند. همچنین می‌توان به ملاحظه‌ی یک عالم یا یک حالتِ وجودیِ معین بسنده کرد؛ آنگاه، مرکز طبیعتاً نقطه‌ای خواهد بود که «فعالیتِ آسمان» در آن حالت متجلی می‌شود، و محیط نمایانگرِ مادهٔ ثانیه‌ی (materia secunda) آن عالم خواهد بود، که، نسبت به آن، نقشی متناظر با نقشِ [۱۸۹] مادهٔ نخستین (materia prima) نسبت به تمامیتِ تجلی کلی ایفا می‌کند[۳۵۹].

شکلِ چرخ، از شکلی که بدان پرداختیم، تنها در ترسیمِ تعداد معینی شعاع متفاوت است، که این‌ها به طور صریح‌تری، نسبتِ محیطی را که به آن می‌رسند، با مرکزی که از آن صادر شده‌اند، مشخص می‌کنند؛ و بدیهی است که محیط نمی‌تواند بدون مرکزِ خود وجود داشته باشد، حال آنکه مرکز مطلقاً مستقل از آن است و به نحو مبدئی تمامِ محیط‌های هم‌مرکزِ ممکن را، که با گستره‌ی کمابیشِ شعاع‌ها معین می‌شوند، در خود دارد. این شعاع‌ها آشکارا می‌توانند به تعدادِ متغیری تصویر شوند، زیرا در واقع به کثرتی نامتناهی هستند، مانند نقاطِ محیط که انتهای آن‌ها هستند؛ اما، در واقع، تصاویر سنتی همواره شاملِ اعدادی هستند که به خودی خود ارزشی نمادینِ خاص دارند، که این بر معنای عمومیِ چرخ افزوده می‌شود تا کاربردهای گوناگونی را که بسته به مورد از آن می‌شود، تعریف کند[۳۶۰]. ساده‌ترین صورت در اینجا، صورتی است که تنها چهار شعاع را نشان می‌دهد که محیط را به بخش‌های مساوی تقسیم می‌کنند، یعنی دو قطرِ قائم‌الزاویه که صلیبی را در درونِ محیط[۳۶۱] تشکیل می‌دهند. این شکل طبیعت، از منظر مکانی، با تعینِ جهات اصلی[۳۶۲] مطابقت دارد؛ از سوی دیگر، از منظر زمانی، محیط، اگر آن را [۱۹۰] چنان تصور کنیم که در جهتی معین پیموده می‌شود، تصویرِ یک چرخه‌ی تجلی است، و تقسیماتی که بر این محیط توسط انتهای بازوهای صلیب معین می‌شوند، در آن صورت با دوره‌ها یا مراحل گوناگونی که این چرخه به آن‌ها تقسیم می‌شود، مطابقت دارند؛ چنین تقسیمی طبیعت می‌تواند، به اصطلاح، در مقیاس‌های گوناگونی نگریسته شود، بسته به اینکه سخن از چرخه‌های کمابیش گسترده باشد[۳۶۳]. ایده‌ی چرخ، البته، بی‌درنگ ایده‌ی «گردش» (rotation) را به ذهن متبادر می‌کند؛ این گردش، تصویرِ تغییرِ پیوسته‌ای است که تمام موجودات متجلی تحت آن قرار دارند، و به همین دلیل است که از «چرخِ صیرورت[۳۶۴]» (roue du devenir) نیز سخن می‌گوییم؛ در چنین حرکتی، تنها یک نقطه‌ی واحد ثابت و نامتغیر باقی می‌ماند، و آن نقطه، مرکز است[۳۶۵].

---

۳۵۹. برای همه‌ی این‌ها، می‌توان به ملاحظاتی که در سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان تفصیل داده‌ایم، بازگشت.

۳٦۰. صورت‌هایی که معمولاً با آن‌ها روبرو می‌شویم، چرخ‌های شش و هشت پره، و همچنین دوازده و شانزده پره هستند، که اعدادِ دو برابرِ آن دو هستند.

۳٦۱. ما در جای دیگری از روابطِ این شکل با شکلِ سواستیکا سخن گفته‌ایم (رمزپردازی صلیب، فصل X).

۳٦۲. رجوع کنید به بالا، شکل‌های ۱۳ و ۱۴.

۳٦۳. بدین ترتیب، برای نمونه، تنها در مرتبه‌ی وجود زمینی، چهار لحظه‌ی اصلیِ روز، چهار مرحله‌ی گردش ماه، چهار فصلِ سال، و همچنین، از سوی دیگر، چهار عصرِ سنتیِ بشریت، و همچنین چهار عصرِ حیاتِ فردیِ انسانی را خواهیم داشت، یعنی در واقع، به طور کلی، تمام تطابق‌های چهارتایی از نوعی که پیش‌تر بدان‌ها اشاره کرده‌ایم.

۳٦٤. قس. با «چرخِ بخت» در دوران باستان غربی، و رمزپردازیِ ورق دهم تاروت.

۳٦٥. مرکز را البته باید چنان تصور کرد که به نحو مبدئی تمامِ چرخ را در خود دارد، و به همین دلیل است که گیوم پوستل مرکزِ عدن (که خود همزمان «مرکز جهان» و تصویرِ آن است) را به عنوان «چرخ در میانه‌ی چرخ» توصیف می‌کند، که این با آنچه به مناسبت مینگ-تانگ توضیح دادیم، مطابقت دارد.

نیازی به تأکیدِ بیشتر بر همه‌ی این مفاهیم در اینجا نیست؛ تنها می‌افزاییم که، اگر مرکز در وهله‌ی نخست، نقطه‌ی عزیمت است، نقطه‌ی ورود نیز هست: همه چیز از آن صادر شده، و همه چیز سرانجام باید به آن بازگردد. از آنجا که همه چیز تنها از طریق مبدأ (یا از طریق آنچه آن را نسبت به تجلی یا حالتی معین از آن نمایندگی می‌کند) وجود دارد، باید میان آن‌ها و آن، پیوندی دائمی وجود داشته باشد، که با شعاع‌هایی که [۱۹۱] تمام نقاطِ محیط را به مرکز وصل می‌کنند، تصویر می‌شود؛ اما این شعاع‌ها را می‌توان در دو جهتِ متضاد پیمود: نخست از مرکز به محیط، و سپس از محیط در بازگشت به سوی مرکز[۳۶۶]. بنابراین، در اینجا دو مرحله‌ی مکمل وجود دارد، که اولی با حرکتی گریز از مرکز و دومی با حرکتی گریز به مرکز نمایندگی می‌شود[۳۶۷]؛ این دو مرحله همان‌هایی هستند که به طور سنتی، همان‌طور که بارها گفته‌ایم، با مراحلِ تنفس، و همچنین با حرکت دوگانه‌ی قلب، مقایسه می‌شوند. می‌بینیم که در اینجا با امر سه‌تایی‌ای متشکل از مرکز، شعاع و محیط روبرو هستیم، که در آن، شعاع دقیقاً نقشِ اصطلاح میانی را، آن‌گونه که پیش‌تر تعریف کردیم، ایفا می‌کند؛ به همین دلیل است که، در سه‌گانه‌ی کبیرِ خاور دور، انسان گاهی با شعاعِ «چرخ کیهانی» همانند دانسته می‌شود، که مرکز و محیطِ آن در آن صورت به ترتیب با آسمان و زمین مطابقت دارند. از آنجا که شعاعِ صادرشده از مرکز، کیهان یا حوزه‌ی تجلی را «اندازه‌گیری» می‌کند، باز هم از این می‌توان دریافت که «انسان حقیقی» حقیقتا «میزانِ همه چیز» (mesure de toutes choses) در این جهان است، و به همین ترتیب، «انسان کلی»، میزانِ تمامیتِ تجلی است[۳۶۸]؛ و همچنین می‌توان در این باب دریافت که، در شکلی که لحظاتی پیش از آن سخن گفتیم، صلیبی که از دو قطرِ قائم‌الزاویه تشکیل شده است، و به نوعی معادلِ مجموعه‌ی تمام شعاع‌های [۱۹۲] محیط است (زیرا تمام لحظاتِ یک چرخه به نوعی در مراحل اصلیِ آن خلاصه می‌شوند)، دقیقاً، در صورت کاملش، خودِ نمادِ «انسان کلی[۳۶۹]» را به دست می‌دهد.

طبیعتاً، این رمزپردازیِ اخیر، دست‌کم در ظاهر، با آن رمزپردازی‌ای که انسان را در خودِ مرکزِ یک حالتِ وجودی، و «انسان کلی» را این‌همان با «محور جهان» نشان می‌دهد، متفاوت است، زیرا به دیدگاهی که تا حدی نیز متفاوت است، مطابقت دارد؛ اما، در باطن، از حیث معنای ذاتی‌شان، کاملاً با هم سازگارند، و تنها باید، مانند همیشه در چنین مواردی، مراقب بود که معانی گوناگونی را که عناصرشان می‌توانند داشته باشند، با هم خلط نکرد[۳۷۰]. شایان ذکر است، از این حیث، که در هر نقطه‌ای از محیط و برای آن نقطه، جهتِ مماس

۳۶۶. بنابراین می‌توان واکنشِ مبدأ منفعل را به مثابه «مقاومتی» تصور کرد که تأثیراتِ صادرشده از مبدأ فاعل را متوقف می‌کند و میدانِ عملِ آن‌ها را محدود می‌سازد؛ این البته همان چیزی است که رمزپردازی «سطح بازتاب» نیز نشان می‌دهد.

۳۶۷. باید مراقب بود که در اینجا، این دو حرکت نسبت به مبدأ چنین هستند، و نه نسبت به تجلی؛ این برای پرهیز از خطاهایی است که ممکن است در صورتِ غفلت از به کار بردنِ «معنای معکوس» به آن‌ها دچار شویم.

۳۶۸. قس. رمزپردازی صلیب، فصل XVI.

۳۶۹. در بابِ همین شکل، که با تعادل‌های عددیِ عناصرش توضیح داده شده است، همچنین رجوع کنید به ل.-ک. دِ سن-مارتن، جدول طبیعی روابطی که میان خدا، انسان و کیهان وجود دارد، فصل XVIII. این اثر معمولاً با عنوانِ مختصرِ جدول طبیعی نامیده می‌شود، اما ما در اینجا عنوانِ کامل را ذکر می‌کنیم تا اشاره کنیم که، چون واژه‌ی «کیهان» در آن به معنای «طبیعت» به طور کلی به کار رفته است، حاوی ذکرِ صریحِ امر سه‌تاییِ Deus, Homo, Natura است.

۳۷۰. برای ارائه‌ی نمونه‌ی دیگری از این که به همین موضوع مربوط می‌شود، در سنت هندو و گاهی نیز در سنت خاور دور، آسمان و زمین به مثابه دو چرخِ «ارابه‌ی کیهانی» نمایندگی می‌شوند؛ «محور جهان» در آن صورت با محورِ چرخی که این دو چرخ را در مراکزشان به هم متصل می‌کند، تصویر می‌شود، و به همین دلیل، باید عمودی فرض شود، مانند «پلی» که پیش‌تر از آن سخن گفتیم. در این مورد، تطابقِ بخش‌های گوناگونِ ارابه آشکارا با زمانی که، همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، این سایبان و کف هستند که به ترتیب نمایانگر آسمان و زمین‌اند، و دکل در آن صورت تصویرِ «محور جهان» است (که این با جایگاهِ بهنجارِ یک ارابه‌ی عادی مطابقت دارد)، یکسان نیست؛ در اینجا، البته، چرخ‌های ارابه به طور خاص در نظر گرفته نمی‌شوند.

را می‌توان خط افقی، و در نتیجه، جهتِ شعاعی را که بر آن عمود است، [۱۹۳] خط عمودی نگریست، به طوری که هر شعاعی به نوعی یک محورِ بالقوه است. بنابراین، بالا و پایین را می‌توان همواره متناظر با این جهتِ شعاع، که در دو جهتِ متضاد نگریسته می‌شود، دانست؛ اما، در حالی که، در مرتبه‌ی ظواهر محسوس، پایین به سوی مرکز است (که در آن صورت مرکزِ زمین است)[۳۷۱]، در اینجا باید «معنای معکوس» را به کار برد و مرکز را در واقع بالاترین نقطه دانست[۳۷۲]؛ و بدین ترتیب، از هر نقطه‌ای از محیط که آغاز کنیم، این بالاترین نقطه همواره همان باقی می‌ماند. بنابراین، باید انسان را، که با شعاعِ چرخ همانند دانسته شده است، چنان تصور کرد که پاهایش بر محیط و سرش مرکز را لمس می‌کند؛ و در واقع، در «عالم صغیر»، می‌توان گفت که از هر حیث، پاها با زمین و سر با آسمان در تطابق است[۳۷۳].

۳۷۱. قس. باطن‌گرایی دانته، فصل VIII.

۳۷۲. این «واژگونی» البته از این واقعیت نتیجه می‌شود که، در حالت اول، انسان در بیرونِ محیط (که در آن صورت نمایانگر سطح زمینی است) قرار دارد، حال آنکه، در حالت دوم، در درونِ آن قرار دارد.

۳۷۳. برای تأییدِ هرچه بیشترِ این تطابق، که پیشاپیش با خودِ صورتِ بخش‌های بدن و همچنین با جایگاهِ متناظرِ آن‌ها مشخص شده است، کنفوسیوسیان باستان کلاهی گِرد و کفش‌هایی مربع می‌پوشیدند، که این را نیز باید با آنچه پیش‌تر در بابِ صورتِ جامه‌های آیینیِ شاهزادگان گفتیم، مقایسه کرد.

فصل بیست و چهارم

«سه‌گوهر»
(Le Triratna)

برای به پایان رساندنِ بررسیِ تطابق‌ها میان امور سه‌تاییِ سنتی گوناگون، چند کلامی در باب امر سه‌تاییِ بودا، دارما، سانگها خواهیم گفت، که سه‌گوهر (Triratna) یا «گوهر سه‌گانه» را تشکیل می‌دهد، و برخی غربیان، بسیار بی‌جا، آن را «تثلیث بودایی» می‌نامند. باید بی‌درنگ گفت که امکانِ مطابقتِ دقیق و کاملِ اصطلاحاتِ آن با اصطلاحاتِ سه‌گانه‌ی کبیر وجود ندارد؛ با این حال، چنین تطابقی را دست‌کم از برخی جهات می‌توان در نظر گرفت. نخست، در واقع، برای آغاز با آنچه از این حیث روشن‌تر به نظر می‌رسد، سانگها یا «انجمن[۳۷۴]»، یعنی جامعه‌ی بودایی، آشکارا در اینجا عنصرِ حقیقتاً انسانی را نمایندگی می‌کند؛ از دیدگاهِ خاصِ بودیسم، این در واقع جایگاهِ خودِ بشریت[۳۷۵] را می‌گیرد، زیرا برای آن، بخشِ «مرکزیِ» بشریت است، بخشی که [۱۹۵] همه چیز نسبت به آن نگریسته می‌شود[۳۷۶]، و همچنین به این دلیل که، به طور کلی، هر صورت سنتیِ جزئی تنها می‌تواند مستقیماً به پیروانِ فعلیِ خود بپردازد، و نه به کسانی که، اگر بتوان چنین تعبیر کرد، بیرون از «قلمروِ» (juridiction) آن هستند. به علاوه، جایگاه «مرکزیِ» داده‌شده به سانگها، در مرتبه‌ی انسانی، حقیقتاً (همان‌گونه که البته جایگاهِ معادلِ آن در هر سنت دیگری نیز به همان اندازه می‌تواند توجیه شود) با حضورِ آرهات‌ها در میان آن، که به درجه‌ی «انسان حقیقی[۳۷۷]» دست یافته‌اند، و در نتیجه، به طور فعلی در خودِ مرکزِ حالت انسانی جای دارند، توجیه می‌شود.

و اما در مورد بودا، می‌توان گفت که او نمایانگر عنصر استعلایی است، که از خلال آن، تأثیر آسمان متجلی می‌شود، و در نتیجه، به نوعی این تأثیر را نسبت به مریدان مستقیم یا غیرمستقیم خود «تجسم» می‌بخشد؛ مریدانی که مشارکتی از آن را از طریقِ «زنجیره‌ای» پیوسته، و به وسیله‌ی آیین‌های ورود به سانگها، به یکدیگر منتقل می‌کنند. با گفتنِ این در مورد بودا، البته کمتر به شخصیت تاریخی، آن‌گونه که در خود نگریسته می‌شود،

۳۷٤. ما از به کار بردنِ اصطلاح «کلیسا» (Église) پرهیز می‌کنیم، که هرچند به لحاظ ریشه‌شناختی تقریباً همان معنا را دارد، در مسیحیت معنای خاصی یافته است که نمی‌توان آن را در جای دیگری به کار برد، همان‌گونه که اصطلاح «کنیسه» (Synagogue)، که حتی دقیق‌تر همان معنای اصلی را دارد، به نوبه‌ی خود معنایی خاصِ یهودی یافته است.

۳۷۵. در اینجا می‌توان آنچه را که در ابتدا در بابِ نقشِ مشابهِ اصطلاحِ houei، یا آنچه نمایندگی می‌کند، در موردِ Tien-ti-houei گفتیم، به یاد آورد.

۳۷٦. ما پیش‌تر این دیدگاه را، در موردِ دیگری، به مناسبتِ جایگاهِ «مرکزیِ» نسبت داده‌شده به امپراتوری چین، توضیح داده‌ایم.

۳۷۷. بودی‌ساتواها، که می‌توان آن‌ها را با درجه‌ی «انسان استعلایی» مطابقت داد، به همان دلیل از حوزه‌ی جامعه‌ی زمینی می‌گریزند و حقیقتاً در «آسمان‌ها» ساکن‌اند، و از آنجا تنها از طریقِ تحققِ «نزولی»، برای متجلی شدن به مثابه بوداها، «بازمی‌گردند».

هرچه که در واقع بوده باشد (که از دیدگاهی که ما در اینجا در آن قرار داریم، اهمیتی کاملاً ثانوی دارد)، می‌اندیشیم تا به آنچه او نمایندگی می‌کند[۳۷۸]، به موجب خصلت‌های نمادینی که به [۱۹۶] او نسبت داده شده است[۳۷۹]، و او را بیش از هر چیز در سیمای آواتارا[۳۸۰] ظاهر می‌سازد. در واقع، تجلیِ او حقیقتاً همان «فرود از آسمان به زمین» است که لوح زمردین از آن سخن می‌گوید، و موجودی که بدین ترتیب تأثیرات آسمانی را به این جهان می‌آورد، پس از آنکه آن‌ها را با طبیعتِ خویش «درآمیخته» است، می‌توان گفت که حقیقتاً نمایانگر آسمان نسبت به حوزه‌ی انسانی است. بی‌تردید، این مفهوم با بودیسمِ «عقلانی‌شده»‌ای که غربیان با آن از طریق آثار شرق‌شناسان آشنا شده‌اند، بسیار فاصله دارد؛ ممکن است این با دیدگاهی «مهایانه‌ای» مطابقت داشته باشد، اما این نمی‌تواند برای ما ایرادی معتبر باشد، زیرا به نظر می‌رسد که دیدگاهِ «هینایانه‌ای» که عادت شده است آن را «نخستین» معرفی کنند، بی‌شک به این دلیل که با برخی ایده‌های پیش‌ساخته بیش از حد سازگار است، در واقع، کاملاً برعکس، چیزی جز محصولِ یک انحطاطِ صرف نیست.

البته نباید تطابقی را که به آن اشاره کردیم، این‌همانیِ صرف و مطلق دانست، زیرا اگر بودا به نوعی نمایانگر مبدأ «آسمانی» است، با این حال این تنها به معنایی نسبی است، و از آن حیث است که او [۱۹۷] در واقع «واسطه» است، یعنی نقشی را ایفا می‌کند که حقیقتاً نقشِ «انسان کلی[۳۸۱]» است. همچنین، در موردِ سانگها، برای همانند دانستنِ آن با بشریت، ناچار شدیم خود را منحصراً به ملاحظه‌ی بشریت به معنای فردی محدود کنیم (از جمله حالتِ «انسان حقیقی» که هنوز تنها کمالِ فردیت است)؛ و باز هم باید افزود که بشریت در اینجا به مثابه امری «جمعی» (زیرا سخن از یک «انجمن» است) تا «نوعی» (spécifiquement) تصور شده است. بنابراین می‌توان گفت که، اگر در اینجا نسبتی قابل قیاس با نسبتِ آسمان و انسان یافتیم، با این حال، دو اصطلاحِ این نسبت، در آنچه سنت خاور دور «انسان» به کامل‌ترین و «جامع‌ترین» معنای کلمه می‌نامد، مندرج‌اند؛ انسانی که در واقع باید در خود، تصویری از تمامِ سه‌گانه‌ی کبیر را در بر داشته باشد.

در موردِ دارما یا «قانون»، یافتنِ تطابقی دقیق، حتی با ملاحظاتی مانند آنچه برای دو اصطلاح دیگرِ امر سه‌تایی بیان کردیم، دشوارتر است؛ واژه‌ی دارما البته در سانسکریت معانی متعددی دارد، که باید آن‌ها را در موارد گوناگونی که به کار می‌رود، تمیز داد، و این، ارائه‌ی تعریفی عمومی را تقریباً ناممکن می‌سازد. با این حال، می‌توان دریافت که ریشه‌ی این واژه حقیقتاً به معنای «پشتیبانی کردن[۳۸۲]» است، و از این حیث، همانندی‌ای با زمین که «پشتیبانی می‌کند»، مطابق با آنچه پیش‌تر توضیح داده شد، برقرار کرد؛ در واقع سخن از مبدأ حفظِ موجودات است، و بنابراین، پایداری، دست‌کم تا آنجا که [۱۹۸] با شرایطِ تجلی سازگار است، زیرا تمام

---

۳۷۸. البته تنها از این حیث است که نامِ بودا به او داده می‌شود و حقیقتاً شایسته‌ی اوست، زیرا این یک نامِ خاصِ فردی نیست، که به علاوه، در چنین موردی دیگر نمی‌تواند حقیقتاً به کار رود (قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XXVII).

۳۷۹. گفتن اینکه این خصلت‌ها نمادین‌اند، البته، به هیچ وجه به معنای آن نیست که در واقع توسط یک شخصیت واقعی دارا نبوده‌اند (و حتی با میل می‌گوییم که هرچه فردیتِ او بیشتر در برابر این خصلت‌ها محو شود، به همان اندازه واقعی‌تر است)؛ ما پیش‌تر به قدر کافی در بابِ ارزش نمادینی که خودِ وقایع تاریخی ضرورتاً دارند، سخن گفته‌ایم که نیازی به تأکیدِ بیشتر بر آن نباشد (قس. به‌ویژه رمزپردازی صلیب، پیش‌گفتار)، و تنها یک بار دیگر، به این مناسبت، یادآوری می‌کنیم که «خودِ حقیقت تاریخی تنها زمانی استوار است که از مبدأ نشأت گیرد» (چوانگ-تسو، فصل XXV).

۳۸۰. برای توضیحات بیشتر در این باب، نمی‌توانیم کاری بهتر از ارجاع به آثار گوناگونی که در آن‌ها آناندا ک. کوماراسوامی به این مسئله پرداخته است، به‌ویژه عناصر شمایل‌نگاری بودایی و طبیعت هنر بودایی، انجام دهیم.

۳۸۱. در این باب، می‌توان به آنچه پیش‌تر در موردِ «انسان استعلایی» و «انسان حقیقی»، و در موردِ روابطِ درجاتِ گوناگونِ سلسله‌مراتبِ تائوئیستی و کنفوسیوسی گفتیم، بازگشت.

۳۸۲. ریشه‌ی dhri به معنای حمل کردن، پشتیبانی کردن، نگاه داشتن، حفظ کردن است.

کاربردهای دارما همواره به جهانِ متجلی مربوط می‌شود؛ و همان‌طور که به مناسبتِ نقشِ نسبت داده‌شده به نیو-کوآ گفتیم، کارکردِ تضمینِ پایداریِ جهان به جانبِ «جوهریِ» تجلی مربوط می‌شود. درست است که، از سوی دیگر، ایده‌ی پایداری به چیزی ارجاع دارد که، در خودِ حوزه‌ی تغییر، از این تغییر می‌گریزد، و بنابراین باید در «میانه‌ی نامتغیر» جای گیرد؛ اما این چیزی است که از قطب «جوهری»، یعنی از جانبِ تأثیرات زمینی، از طریقِ بخشِ پایینیِ محوری که در جهت صعودی پیموده می‌شود، می‌آید[۳۸۳]. مفهومِ دارما، آن‌گونه که فهمیده شد، البته به انسان محدود نیست، بلکه به تمام موجودات و به تمام حالاتِ تجلیِ آن‌ها گسترش می‌یابد؛ بنابراین می‌توان گفت که، در خود، حقیقتاً از مرتبه‌ای کیهانی است؛ اما، در مفهومِ بوداییِ «قانون»، کاربردِ آن به‌ویژه بر مرتبه‌ی انسانی صورت گرفته است، به طوری که، اگر تطابقِ نسبیِ معینی با اصطلاح فروترِ سه‌گانه‌ی کبیر عرضه می‌کند، باز هم نسبت به بشریت است، که همواره به معنای فردی فهمیده می‌شود، که این اصطلاح در اینجا باید نگریسته شود.

باز هم می‌توان دریافت که همواره در ایده‌ی «قانون»، در تمام معانی و در تمام کاربردهایی که می‌تواند داشته باشد، خصلتِ معینی از «ضرورت[۳۸۴]» (nécessité) یا «اجبار» (contrainte). [۱۹۹] وجود دارد که آن را در جانبِ «سرنوشت» قرار می‌دهد، و همچنین اینکه دارما در واقع، برای هر موجود متجلی، انطباق با شرایطی را که از بیرون توسط محیطِ پیرامون، یعنی توسط «طبیعت» به گسترده‌ترین معنای این کلمه، بر او تحمیل شده است، بیان می‌کند. از این پس می‌توان دریافت که چرا دارمای بودایی به عنوان نماد اصلی خود، چرخ را دارد، بر اساس آنچه پیش‌تر در بابِ معنای آن بیان کردیم[۳۸۵]؛ و همزمان، از طریق این نمایش، می‌بینیم که سخن از مبدأیی منفعل نسبت به بودا است، زیرا این دومی است که «چرخ قانون را به گردش درمی‌آورد[۳۸۶]». البته بدیهی است که باید چنین باشد، از آنجا که بودا در جانبِ تأثیرات آسمانی و دارما در جانبِ تأثیرات زمینی جای می‌گیرد؛ و می‌توان افزود که بودا، از آنجا که فراتر از شرایطِ جهان متجلی است، هیچ وجه اشتراکی با دارما نمی‌داشت[۳۸۷]، اگر [۲۰۰] قرار نبود آن را بر بشریت اطلاق کند، همان‌گونه که، مطابق با آنچه پیش‌تر دیدیم، مشیت هیچ وجه اشتراکی با سرنوشت نمی‌داشت، اگر انسانی نبود که این دو اصطلاح طرفینِ «امر سه‌تاییِ کلی» را به یکدیگر پیوند دهد.

---

۳۸۳. ریشه‌ی dhri، از حیث صورت و معنا، با ریشه‌ی دیگری، dhru، که واژه‌ی dhruva که بر قطب دلالت دارد از آن مشتق شده است، خویشاوند است؛ بنابراین می‌توان گفت که ایده‌ی «قطب» یا «محورِ» جهان متجلی، نقشی مهم در خودِ مفهومِ دارما ایفا می‌کند. — در بابِ پایداری یا بی‌حرکتی به مثابه بازتابِ معکوسِ نامتغیر بودنِ مبدئی در پایین‌ترین نقطه‌ی تجلی، قس. سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XX.

۳۸٤. در این مورد، بسته به مورد، می‌تواند سخن از ضرورتِ منطقی یا ریاضی، ضرورتِ «فیزیکی»، یا ضرورتِ موسوم به «اخلاقی»، که البته چندان دقیق نیست، باشد؛ دارمای بودایی طبیعتاً در دسته‌ی اخیر قرار می‌گیرد.

۳۸۵. دارما-چاکرا یا «چرخ قانون» عموماً چرخی هشت‌پره است؛ این پره‌ها، که طبیعتاً می‌توانند، در رمزپردازی مکانی، با چهار جهت اصلی و چهار جهت فرعی در ارتباط قرار گیرند، در خودِ بودیسم، با هشت راهِ «طریقت متعالی»، و همچنین با هشت گلبرگِ «نیلوفر قانون نیک» (که می‌توان آن را، از سوی دیگر، با هشت «خوشابه‌حالیِ» انجیل نیز مقایسه کرد)، مطابقت دارند. آرایش مشابهی از سوی دیگر در هشت کوآ یا سه‌خطیِ فو-هی یافت می‌شود؛ می‌توان در این باب اشاره کرد که عنوانِ یی-چینگ به معنای «کتاب دگرگونی‌ها» یا «تغییرات در گردشِ مدور» تفسیر می‌شود، معنایی که پیوندی آشکار با رمزپردازی چرخ دارد.

۳۸٦. او بنابراین در این امر، نقشی مشابه با نقشِ چاکراوارتی یا «فرمانروای جهانی» در کاربرد دیگری از رمزپردازی چرخ ایفا می‌کند؛ البته گفته می‌شود که شاکیه-مونی باید میان کارکردِ بودا و کارکردِ چاکراوارتی انتخاب می‌کرد.

۳۸۷. این عدم ارتباط با دارما، با حالتِ پراتیکا-بودا مطابقت دارد، که، چون به غایتِ تحقق کامل رسیده است، به تجلی «فرود نمی‌آید».

فصل بیست و پنجم

شهر بیدها

هرچند، همان‌طور که از ابتدا گفتیم، قصد نداریم در اینجا به طور خاص رمزپردازی آیینِ Tien-ti-houei را مطالعه کنیم، با این حال نکته‌ای در آن وجود دارد که می‌خواهیم توجه را به آن جلب کنیم، زیرا به روشنی به رمزپردازی «قطبی» (polaire) ارجاع دارد که با برخی از ملاحظاتی که بیان کرده‌ایم، بی‌ارتباط نیست. خصلتِ «نخستین» (primordial) چنین رمزپردازی‌ای، فارغ از صورت‌های خاصی که ممکن است به خود گیرد، به‌ویژه از طریق آنچه در بابِ جهت‌یابی گفتیم، آشکار می‌شود؛ و فهمِ این امر آسان است، زیرا مرکز، همان «مکانی» است که حقیقتاً با «حالت نخستین» مطابقت دارد، و البته مرکز و قطب در باطن، یک چیز واحد و این‌همان هستند، زیرا در اینجا همواره سخن از نقطه‌ی یگانه‌ای است که در تمام گردش‌های «چرخِ صیرورت[۳۸۸]» ثابت و نامتغیر باقی می‌ماند. بنابراین، مرکزِ حالت انسانی را می‌توان به مثابه قطب زمینی، و مرکزِ کیهانِ کل را به مثابه قطب آسمانی نمایندگی کرد؛ و می‌توان گفت که اولی بدین ترتیب «مکانِ» «انسان حقیقی»، و دومی «مکانِ» «انسان استعلایی» است. به علاوه، قطب زمینی به مثابه بازتابِ قطب آسمانی است، زیرا، از آن حیث که با مرکز این‌همان است، [۲۰۲] نقطه‌ای است که «فعالیتِ آسمان» مستقیماً در آن متجلی می‌شود؛ و این دو قطب از طریق «محور جهان»، که «فعالیتِ آسمان[۳۸۹]» در امتدادِ آن اعمال می‌شود، به یکدیگر پیوسته‌اند. به همین دلیل است که نمادهای ستاره‌ای، که حقیقتاً به قطب آسمانی تعلق دارند، می‌توانند به قطب زمینی نیز، که در آن، اگر بتوان چنین تعبیر کرد، از طریق «فرافکنی» در حوزه‌ی متناظر، بازتاب می‌یابند، نسبت داده شوند. از این پس، جز در مواردی که این دو قطب صراحتاً با نمادهای متمایز مشخص شده‌اند، نیازی به تمایز نهادن میان آن دو نیست، زیرا همان رمزپردازی بدین ترتیب در دو درجه‌ی متفاوت از کلیت کاربرد دارد؛ و این، که این‌همانیِ بالقوه‌ی مرکزِ حالت انسانی را با مرکزِ وجودِ کل بیان می‌کند[۳۹۰]، همزمان، با آنچه پیش‌تر گفتیم، یعنی اینکه، از دیدگاه انسانی، «انسان حقیقی» را نمی‌توان از «اثرِ» «انسان استعلایی» تمیز داد، نیز مطابقت دارد.

---

۳۸۸. در موردِ به‌ویژه رمزپردازی قطب، به پژوهش خود در باب شاهِ جهان ارجاع می‌دهیم.

۳۸۹. این‌ها دو انتهای محورِ «ارابه‌ی کیهانی» هستند، هنگامی که دو چرخِ آن نمایانگر آسمان و زمین، با معنایی که این دو اصطلاح در تْری‌ئِهووَنَه دارند، باشند.

۳۹۰. رجوع کنید به ملاحظاتی که در این باب در رمزپردازی صلیب بیان کرده‌ایم.

در آیین تشرف به Tien-ti-houei، نوسالک (néophyte)، پس از گذر از مراحل مقدماتی گوناگون، که آخرینِ آن‌ها «دایره‌ی آسمان و زمین» (Tien-ti-kiuen) نامیده می‌شود، سرانجام به «شهر بیدها» (Mou-yang-tcheng) می‌رسد، که «خانه‌ی صلح کبیر» (Tai-ping-chouang)[۳۹۱] نیز نامیده می‌شود. اولینِ این دو نام با این واقعیت توضیح داده می‌شود که بید، در چین، نمادِ جاودانگی است؛ بنابراین، این معادلِ اقاقیا در فراماسونری، یا «شاخه‌ی زرین» در [۲۰۳] اسرارِ باستان[۳۹۲] است؛ و به دلیل این معنا، «شهر بیدها» حقیقت «اقامتگاهِ جاودانان[۳۹۳]» است. و اما نام‌گذاریِ دوم، به روشن‌ترین شکل ممکن نشان می‌دهد که سخن از مکانی است که «مرکزی[۳۹۴]» نگریسته می‌شود، زیرا «صلح کبیر» (به عربی السکینة)[۳۹۵] همان چیزی است که شِکینای کابالای عبری است، یعنی «حضور الهی» که خودِ تجلیِ «فعالیتِ آسمان» است، و همان‌طور که پیش‌تر گفتیم، تنها می‌تواند به طور فعلی در چنین مکانی، یا در یک «مکان مقدسی» (sanctuaire) سنتی که با آن همانند دانسته می‌شود، سکونت گزیند. این مرکز البته، بر اساس آنچه گفتیم، می‌تواند نمایانگرِ مرکزِ جهان انسانی، یا مرکزِ کیهانِ کل باشد؛ این واقعیت که فراتر از «دایره‌ی آسمان و زمین» است، مطابق با معنای اول، بیانگر آن است که کسی که به آن دست یافته، به همان دلیل از حرکتِ «چرخ کیهان» و فراز و نشیب‌های یین و یانگ، و بنابراین از تناوبِ حیات‌ها و ممات‌ها که پیامدِ آن است، می‌رهد، به طوری که می‌توان او را حقیقتاً «جاودان[۳۹۶]» نامید؛ و مطابق با معنای دوم، در اینجا اشاره‌ای نسبتاً صریح به جایگاهِ «فرا-کیهانیِ» «تیزه‌ی آسمان» وجود دارد.

اکنون، آنچه باز هم بسیار شگفت‌انگیز است، [۲۰۴] این است که «شهر بیدها» به طور آیینی با پیمانه‌ای (boisseau) پر از برنج، که در آن پرچم‌های نمادین گوناگونی[۳۹۷] فرو رفته است، نمایندگی می‌شود؛ این تصویر ممکن است اندکی عجیب به نظر رسد، اما به محض آنکه بدانیم «پیمانه» (Teou)، در چین، نامِ دب اکبر[۳۹۸] (Grande Ourse) است، به آسانی توضیح داده می‌شود. حال، اهمیتی که به طور سنتی به این صورت فلکی داده

---

۳۹۱. رجوع کنید به ب. فاور، انجمن‌های سرّی در چین، فصل VIII. — نویسنده به خوبی نمادِ پیمانه را، که بعداً از آن سخن خواهیم گفت، دریافته است، اما نتوانسته است مهم‌ترین نتایجِ آن را استخراج کند.

۳۹۲. قس. باطن‌گرایی دانته، فصل V.

۳۹۳. در بابِ «اقامتگاهِ جاودانگی»، قس. شاهِ جهان، فصل VII و سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXIII.

۳۹۴. در رمزپردازی ماسونی، اقاقیا نیز در «اتاق میانی» یافت می‌شود.

۳۹۵. قس. شاهِ جهان، فصل III، و رمزپردازی صلیب، فصول VII و VIII. — این همچنین Pax profundaی صلیب-سرخان است؛ و از سوی دیگر، به یاد می‌آوریم که نامِ «صلح کبیر» (Tai-ping)، در قرن نوزدهم، توسط سازمانی نشأت‌گرفته از Pe-lien-houei به کار رفت.

۳۹۶. این برای «انسان حقیقی» هنوز تنها جاودانگیِ بالقوه است، اما از طریقِ گذارِ مستقیم، از حالت انسانی، به حالتِ متعالی و نامشروط، به طور کامل فعلی خواهد شد (قس. انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصل XVIII).

۳۹۷. می‌توان در اینجا همانندی‌ای با پرچم‌های «اردوگاه شاهزادگان» در «تابلوی» درجه‌ی سی و دوم فراماسونری اسکاتلندی برقرار کرد، که در آن، از قضای شگفت‌انگیزتر، به علاوه، در میان چندین واژه‌ی عجیب و دشوار برای تفسیر، واژه‌ی Salix یافت می‌شود که دقیقاً به لاتین به معنای «بید» است؛ البته ما از این واقعیتِ اخیر هیچ نتیجه‌ای نمی‌خواهیم بگیریم، و تنها به عنوان نکته‌ای جالب به آن اشاره می‌کنیم. — و اما در موردِ حضورِ برنج در پیمانه، این «ظروف فراوانیِ» سنت‌های گوناگون را، که شناخته‌شده‌ترین نمونه‌ی آن در غرب، گرال است، و معنایِ «مرکزی» نیز دارند، به یاد می‌آورد (رجوع کنید به شاهِ جهان، فصل V)؛ برنج در اینجا نمایانگر «غذای جاودانگی» است، که البته «نوشیدنیِ جاودانگی» معادلِ آن است.

۳۹۸. در اینجا هیچ «بازی با کلمات»ی در کار نیست، برخلاف آنچه ب. فاور می‌گوید؛ پیمانه در اینجا حقیقتاً خودِ نمادِ دب اکبر است، همان‌گونه که ترازو در دورانی پیش از آن چنین بود، زیرا، مطابق با سنت خاور دور، دب اکبر «ترازوی یشم» نامیده می‌شد، یعنی، مطابق با معنای نمادینِ یشم، ترازوی کامل (همان‌گونه که در جای دیگری، دب اکبر و دب اصغر با دو کفه‌ی یک ترازو همانند دانسته می‌شدند)، پیش از آنکه این نامِ ترازو به یک صورت فلکیِ بروجی منتقل شود (قس. شاهِ جهان، فصل X).

شده است، شناخته شده است؛ و به‌ویژه در سنت هندو، دب اکبر (سپته-ریشه) به طور نمادین، اقامتگاهِ هفت ریشی نگریسته می‌شود، که این آن را به خوبی به معادلی برای «اقامتگاهِ جاودانان» بدل می‌کند. به علاوه، از آنجا که هفت ریشی نمایانگر فرزانگیِ «فرا-انسانیِ» چرخه‌های پیش از چرخه‌ی ما هستند، این همچنین به مثابه نوعی «کشتی» (arche) است که در آن، امانتِ معرفت سنتی نهفته است، تا حفظ و انتقالِ آن از عصری به عصر دیگر[۳۹۹] تضمین شود؛ از این حیث نیز، این تصویری از [۲۰۵] مراکز روحانی است که در واقع این کارکرد را دارند، و بیش از هر چیز، از مرکز متعالی که امانتِ سنت نخستین را نگاه می‌دارد.

به این مناسبت، به رمزپردازی «قطبیِ» دیگری که کمتر از این جالب نیست، و در آیین‌های کهنِ فراماسونری عملی یافت می‌شود، اشاره خواهیم کرد: مطابق با برخی از این آیین‌ها، حرف G در مرکزِ طاق، در همان نقطه‌ای که با ستاره‌ی قطبی[۴۰۰] مطابقت دارد، تصویر شده است؛ شاقولی، آویخته از این حرف G، مستقیماً بر مرکزِ سواستیکایی که بر کف ترسیم شده است، و بدین ترتیب قطب زمینی را نمایندگی می‌کند[۴۰۱]، فرود می‌آید: این همان «شاقولِ [۲۰۶] معمار کبیر کیهان» است، که، آویخته از نقطه‌ی هندسیِ «وحدت کبری[۴۰۲]»، از قطب آسمانی به قطب زمینی فرود می‌آید، و بدین ترتیب، تصویرِ «محور جهان» است. از آنجا که به سخن گفتن از حرف G کشیده شدیم، می‌گوییم که این در واقع باید یک یودِ عبری می‌بود، که در انگلستان، به واسطه‌ی همانندیِ آوایِ یود با God، جایگزینِ آن شد، که البته، در باطن، معنای آن را تغییر نمی‌دهد[۴۰۳]؛ تفاسیرِ گوناگونی که معمولاً از آن داده می‌شود (و مهم‌ترینِ آن‌ها آن است که به «هندسه» (Géométrie) ارجاع دارد)، از آنجا که بیشترِ آن‌ها تنها در زبان‌های متجدد غربی ممکن است، هرچه برخی بگویند[۴۰۴]، چیزی جز معانی ثانوی‌ای که به طور ضمنی پیرامونِ این معنای ذاتی گرد آمده‌اند، نیستند[۴۰۵]. حرف یود، اولینِ تتراگراماتون، [۲۰۷] نمایانگر مبدأ است، به طوری که به تنهایی به مثابه یک نام الهی نگریسته می‌شود؛ این

۳۹۹. برنج (که طبیعتاً در سنت‌های دیگر با گندم معادل است) نیز معنایی در ارتباط با این دیدگاه دارد، زیرا غذا نمادِ معرفت است؛ اولی به طور جسمانی توسط موجود همانندسازی می‌شود، همان‌گونه که دومی به طور عقلانی چنین می‌شود (قس. انسان و صیرورت او از دیدگاه وِدانتا، فصل IX). این معنا البته بی‌درنگ به معنایی که پیش‌تر اشاره کردیم، پیوند می‌خورد: در واقع، این معرفت سنتی است (که به معنای معرفتِ فعلی و نه صرفاً نظری فهمیده می‌شود) که «غذای جاودانگیِ» حقیقی، یا، به بیانِ انجیل، «نانی که از آسمان فرود آمد» (یوحنا، VI) است، زیرا «انسان تنها به نان (زمینی) زنده نیست، بلکه به هر کلمه‌ای که از دهانِ خدا بیرون می‌آید» (متی، ۴ ،IV؛ لوقا، ۴ ،IV)، یعنی، به طور کلی، از منشأیی «فرا-انسانی» صادر می‌شود. — به این مناسبت اشاره می‌کنیم که عبارت ton arton ton epiousion، در متن یونانیِ دعای ربانی، به هیچ وجه به معنای «نان روزانه» نیست، آن‌گونه که عادت شده است ترجمه شود، بلکه تحت‌اللفظی به معنای «نان فرا-ذاتی» است (و نه «فرا-جوهری»، آن‌گونه که برخی، به واسطه‌ی آشفتگی در معنای اصطلاح ousia که در سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل I، به آن اشاره کرده‌ایم، می‌گویند)، یا «فرا-آسمانی» اگر آسمان را به معنای خاور دوری آن، یعنی صادرشده از خودِ مبدأ و در نتیجه، فراهم‌کننده‌ی وسیله‌ی ارتباطِ انسان با آن، بفهمیم.

۴۰۰. دب اکبر نیز، از سوی دیگر، امروزه هنوز در سقفِ بسیاری از لُژهای ماسونی، حتی «نظری» (spéculatives)، تصویر شده است.

۴۰۱. ما این نکته را به‌ویژه به توجهِ کسانی که مدعی‌اند ما «سواستیکا را نشانه‌ی قطب می‌دانیم»، جلب می‌کنیم، حال آنکه ما تنها می‌گوییم که در واقع این معنای سنتیِ آن است؛ شاید نتوانند تا آنجا پیش روند که فرض کنند این ما هستیم که آیین‌های فراماسونری عملی را نیز «ساخته‌ایم»!

۴۰۲. همین نقطه، در کابالای عبری، نقطه‌ای است که ترازویی که در سیفرا دی-تسنیوتا از آن سخن رفته است، از آن آویخته است، زیرا بر قطب است که تعادلِ جهان استوار است؛ و این نقطه به عنوان «مکانی که نیست»، یعنی به عنوان «نامتجلی»، نامیده می‌شود، که این، در سنت خاور دور، با همانندسازیِ ستاره‌ی قطبی، به عنوان «تیزه‌ی آسمان»، با «مکانِ» خودِ مبدأ مطابقت دارد؛ این همچنین با آنچه پیش‌تر در بابِ ترازو به مناسبتِ دب اکبر گفتیم، در ارتباط است. دو کفه‌ی ترازو، با حرکت متناوبِ صعود و نزولشان، طبیعتاً به فراز و نشیب‌های یین و یانگ ارجاع دارند؛ تطابق با یین از یک سو و یانگ از سوی دیگر، البته، به طور کلی، برای تمام نمادهای دوگانه‌ای که تقارنِ محوری دارند، صادق است.

۴۰۳. جایگزینیِ G به جای یود، به‌ویژه، اما بدون توضیحِ دلیلِ آن، در چکیده‌ی تمامِ فراماسونری یا توصیف و تبیینِ هیروگلیفِ کلیِ استادِ استادان، اثرِ ناشناسی که به دولونیه نسبت داده می‌شود، اشاره شده است.

۴۰۴. حتی کسانی هستند که به نظر می‌رسد معتقدند که تنها پس از آن بوده است که حرف G به عنوان حرفِ آغازینِ God نگریسته شده است؛ اینان آشکارا از واقعیتِ جایگزینیِ آن به جای یود، که این همان چیزی است که تمام معنای حقیقیِ آن را از دیدگاه باطنی و تشرفی به آن می‌بخشد، بی‌خبرند.

حرف البته، در خود، از طریقِ صورتش، عنصرِ مبدئی‌ای است که تمام دیگر حروفِ الفبای عبری از آن مشتق شده‌اند[۴۰۶]. باید افزود که حرفِ متناظرِ I در الفبای لاتین نیز، هم از طریقِ صورتِ مستقیم‌الخطش و هم از طریق ارزشش در اعداد رومی، نمادِ وحدت است[۴۰۷]؛ و آنچه دست‌کم کنجکاوی‌برانگیز است، این است که صدای این حرف، همان صدای واژه‌ی چینیِ i است، که، همان‌طور که دیدیم، به معنای وحدت نیز هست، چه به معنای حسابی‌اش و چه در انتقالِ متافیزیکی‌اش[۴۰۸]. آنچه شاید از این هم کنجکاوی‌برانگیزتر باشد، این است که دانته، در کمدی الهی، از زبان آدم می‌گوید که اولین نامِ خدا I بود[۴۰۹] (که این نیز، مطابق با آنچه [۲۰ ۸] توضیح دادیم، با «نخستین بودنِ» رمزپردازی «قطبی» مطابقت دارد)، و نامی که پس از آن آمد، El بود، و اینکه فرانچسکو دا باربرینو، در Tractatus Amoris خود، خود را در حالتی از پرستش در برابر حرف I تصویر کرده است[۴۱۰]. اکنون به آسانی می‌توان فهمید که این چه معنایی دارد: چه سخن از یودِ عبری باشد و چه از ای چینی، این «اولین نامِ خدا»، که به احتمال قوی، نامِ سرّیِ او نزد وفاداران عشق (Fedeli d'Amore) نیز بود، در نهایت چیزی جز خودِ بیانِ وحدتِ مبدئی نیست[۴۱۱].

۴۰۵. آیین‌های اخیرِ درجه‌ی شاگرد (Compagnon)، برای یافتنِ پنج تفسیر از حرف G، غالباً معنای‌ای به آن می‌دهند که بیشتر تصنعی و بی‌اهمیت‌اند؛ این درجه البته به‌ویژه، می‌توان گفت، به واسطه‌ی تلاش‌هایی که برای «مدرن‌سازیِ» آن صورت گرفته است، مورد بی‌مهری قرار گرفته است. — در مرکزِ ستاره‌ی فروزان، حرف G نمایانگر مبدأ الهی است که در «قلبِ» انسانِ «دو بار زاده» ساکن است (قس. تأمّلاتی بر آیین تشرف، فصل XLVIII).

۴۰۶. می‌دانیم که ارزش عددیِ این حرف ۱۰ است، و در این باب، به آنچه پیش‌تر در بابِ رمزپردازی نقطه در مرکزِ دایره گفته شد، ارجاع می‌دهیم.

۴۰۷. شاید روزی فرصت یابیم تا رمزپردازی هندسیِ برخی حروف الفبای لاتین و کاربردی را که از آن‌ها در آیین‌های تشرفی غربی شده است، مطالعه کنیم.

۴۰۸. نویسه‌ی i نیز یک خط مستقیم است؛ این تنها در آنکه به صورت افقی قرار گرفته است و نه عمودی، با حرف لاتین I تفاوت دارد. — در الفبای عربی، این حرف اولِ الف است، که ارزش عددی‌اش واحد است، که صورتِ یک خط مستقیم عمودی را دارد.

۴۰۹. بهشت، XXVI، ۱۳۳-۱۳۴. — در یک رباعی منسوب به دانته، حرف I، «صورتِ نهم» نامیده می‌شود، مطابق با رتبه‌اش در الفبای لاتین، هرچند یودی که با آن مطابقت دارد، دهمین حرفِ الفبای عبری است؛ از سوی دیگر، می‌دانیم که عدد ۹ برای دانته اهمیت نمادینِ بسیار خاصی داشت، چنان‌که به‌ویژه در زندگانی نو می‌بینیم (قس. باطن‌گرایی دانته، فصول II و VI).

۴۱۰. رجوع کنید به لوئیجی والی، زبان سرّیِ دانته و «وفاداران عشق»، ج. II، صص. ۱۲۰-۱۲۱، که در آن، بازتولیدی از این شکل یافت می‌شود.

۴۱۱. این ملاحظات می‌توانست توسط کسانی که کوشیده‌اند همانندی‌هایی میان Tien-ti-houei و آیین‌های تشرفی غربی برقرار کنند، به کار گرفته شود؛ اما محتمل است که آن‌ها را نادیده گرفته باشند، زیرا احتمالاً اطلاعاتِ دقیقِ چندانی در بابِ فراماسونری عملی، و حتی کمتر در بابِ وفاداران عشق، نداشتند.

فصل بیست و ششم

راه میانه

این پژوهش را با آخرین ملاحظه‌ای در بابِ «راه میانه» (Voie du Milieu) به پایان می‌بریم: گفتیم که این راه، که با «راه آسمان» این‌همان است، با محور عمودی‌ای که در جهت صعودی نگریسته می‌شود، نمایندگی می‌شود؛ اما شایسته است افزود که این حقیقTa با دیدگاهِ موجودی مطابقت دارد که، چون در مرکزِ حالت انسانی قرار گرفته است، می‌کوشد از آنجا به حالات برتر عروج کند، بی‌آنکه هنوز به تحقق کامل دست یافته باشد. برعکس، هنگامی که این موجود، از طریق «عروجش» در امتدادِ محور، تا «تیزه‌ی آسمان»، با محور این‌همان شده است، به همان دلیل، به نوعی مرکزِ حالت انسانی را، که نقطه‌ی عزیمتِ او بود، واداشته است تا برای او با مرکزِ وجودِ کل منطبق شود. به بیان دیگر، برای چنین موجودی، قطب زمینی دیگر با قطب آسمانی جز یکی نیست؛ و در واقع، ضرورتاً باید چنین باشد، زیرا او سرانجام به حالتِ مبدئی‌ای دست یافته است که (اگر هنوز بتوان در چنین موردی واژه‌ای را که رمزپردازی زمانی را به یاد می‌آورد، به کار برد) «مقدم» بر جداییِ آسمان و زمین است. از آن پس، دیگر محوری به معنای دقیق کلمه وجود ندارد، گویی این موجود، به همان میزانی که با محور این‌همان می‌شد، به نوعی آن را «بازجذب» (résorbé) کرده است تا آن را به نقطه‌ای واحد فروکاهد؛ اما، البته، این نقطه همان مرکزی است که در خود، نه تنها امکاناتِ یک حالتِ خاص، بلکه تمامیتِ [۲۱۰] حالاتِ متجلی و نامتجلی را در بر دارد. تنها برای دیگر موجودات است که محور، آن‌گونه که بود، باقی می‌ماند، زیرا هیچ تغییری در حالتِ آن‌ها رخ نداده است و آن‌ها در حوزه‌ی امکانات انسانی باقی مانده‌اند؛ بنابراین، تنها نسبت به آن‌هاست که می‌توان، آن‌گونه که کردیم، از «فرود» سخن گفت، و از این پس به آسانی می‌توان دریافت که این «فرودِ» ظاهری (که با این حال، در مرتبه‌ی خود، واقعیتی نیز هست) به هیچ وجه نمی‌تواند بر خودِ «انسان استعلایی» تأثیر گذارد.

مرکزِ وجودِ کل، همان «قصر مقدسِ» کابالای عبری است، که در جای دیگری از آن سخن گفته‌ایم[۴۱۲]؛ می‌توان گفت، با ادامه‌ی به کار بردنِ رمزپردازی مکانی، این همان «جهتِ هفتم» است، که هیچ جهتِ خاصی نیست، اما به نحو مبدئی همه‌ی آن‌ها را در بر دارد. این همچنین، مطابق با رمزپردازیِ دیگری که شاید روزی فرصت یابیم به طور کامل‌تری آن را شرح دهیم، «پرتو هفتمِ» خورشید است، همان پرتویی که از خودِ مرکزِ آن می‌گذرد، و چون در واقع با آن مرکز جز یکی نیست، نمی‌تواند حقیقتاً جز با یک نقطه‌ی واحد نمایندگی شود.

۴۱۲. شاهِ جهان، فصل VII، و رمزپردازی صلیب، فصل IV.

این باز هم «راه میانه‌ی» حقیقی، به معنای مطلقِ آن است، زیرا تنها این مرکز است که به تمام معانی، «میانه» است؛ و هنگامی که در اینجا می‌گوییم «معانی»، مقصودمان تنها معانی گوناگونی که یک واژه می‌تواند داشته باشد، نیست، بلکه یک بار دیگر، به رمزپردازیِ جهاتِ فضا نیز اشاره می‌کنیم. مراکزِ حالاتِ گوناگونِ وجود، در واقع، تنها از طریقِ مشارکت و به مثابه بازتاب، خصلتِ «میانه» را دارند، و در نتیجه، آن را تنها به طور ناقص دارند؛ اگر در اینجا نمایش هندسیِ سه محورِ مختصاتی را که فضا به آن‌ها نسبت داده می‌شود، بازگیریم، می‌توان [۲۱۱] گفت که چنین نقطه‌ای، نسبت به دو تا از این محورها، یعنی محورهای افقی‌ای که صفحه‌ای را که این نقطه مرکزِ آن است، معین می‌کنند، «میانه» است، اما نه نسبت به محور سوم، یعنی محور عمودی‌ای که از طریقِ آن، این مشارکت را از مرکزِ کل دریافت می‌کند.

در «راه میانه»، آن‌گونه که آن را فهمیدیم، «نه راستی هست و نه چپی، نه پیشی و نه پسی، نه بالایی و نه پایینی»؛ و به آسانی می‌توان دریافت که، تا زمانی که موجود به مرکزِ کل نرسیده باشد، تنها دو مجموعه‌ی نخست از این سه مجموعه‌ی اصطلاحات مکمل می‌توانند برای او نا-موجود شوند. در واقع، به محض آنکه موجود به مرکزِ حالتِ تجلیِ خود برسد، فراتر از تمام تقابل‌های عارضی‌ای است که از فراز و نشیب‌های یین و یانگ[۴۱۳]نتیجه می‌شوند، و از آن پس دیگر «نه راستی هست و نه چپی»؛ به علاوه، توالیِ زمانی، که در نقطه‌ی مرکزی و «نخستینِ» حالت انسانی به همزمانی بدل شده است[۴۱۴] (و طبیعتاً در موردِ هر نحوه‌ی توالیِ دیگری، اگر سخن از شرایطِ یک حالتِ وجودیِ دیگر بود، نیز چنین می‌بود)، از میان رفته است، و بدین ترتیب، مطابق با آنچه به مناسبتِ «زمان سه‌گانه» بیان کردیم، می‌توان گفت که دیگر «نه پیشی هست و نه پسی»؛ اما همواره نسبت به این نقطه، «بالا و پایین» وجود دارد، و حتی در تمامِ پیمایشِ محور عمودی، و به همین دلیل است که این دومی هنوز تنها به معنایِ نسبی، «راه میانه» است. [۲۱۲] برای آنکه «نه بالایی باشد و نه پایینی»، باید نقطه‌ای که موجود در آن جای دارد، به طور فعلی با مرکزِ تمام حالات این‌همان شود؛ از این نقطه، «گرداب کرویِ کلی» (vortex sphérique universel) که در جای دیگری از آن سخن گفته‌ایم[۴۱۵]، آغاز می‌شود و در تمام جهات به طور نامتناهی و یکسان گسترش می‌یابد، و این همان «راهی» است که دگرگونی‌های همه چیز در امتداد آن روان‌اند؛ اما این «گرداب» خود، چون در واقع چیزی جز گشودگیِ امکاناتِ نقطه‌ی مرکزی نیست، باید چنان تصور شود که به نحو مبدئی تماماً در آن مندرج است[۴۱۶]، زیرا، از دیدگاه مبدئی (که هیچ دیدگاه جزئی و «متمایزکننده‌ای» نیست)، این مرکز است که کل است. به همین دلیل است که، به گفته‌ی لائوتسه، «راهی که راهی (پیمودنی) است، راهِ (مطلق) نیست[۴۱۷]»، زیرا، برای موجودی که به

۴۱۳. قس. رمزپردازی صلیب، فصل VII. — اگر بخواهیم، می‌توان تقابلِ «خیر» و «شر» را به عنوان نمونه‌ی این تقابل‌ها در نظر گرفت، اما به این شرط که این اصطلاحات را به گسترده‌ترین معنای خود بفهمیم، و منحصراً به معنای صرفاً «اخلاقی» که معمولاً به آن‌ها داده می‌شود، بسنده نکنیم؛ و باز هم، این چیزی جز یک مورد خاص نخواهد بود، زیرا در واقع، انواعِ بسیار دیگری از تقابل‌ها وجود دارند که به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را به این یکی فروکاست، برای نمونه، تقابل‌های عناصر (آتش و آب، هوا و خاک) و کیفیات محسوس (خشک و مرطوب، گرم و سرد).

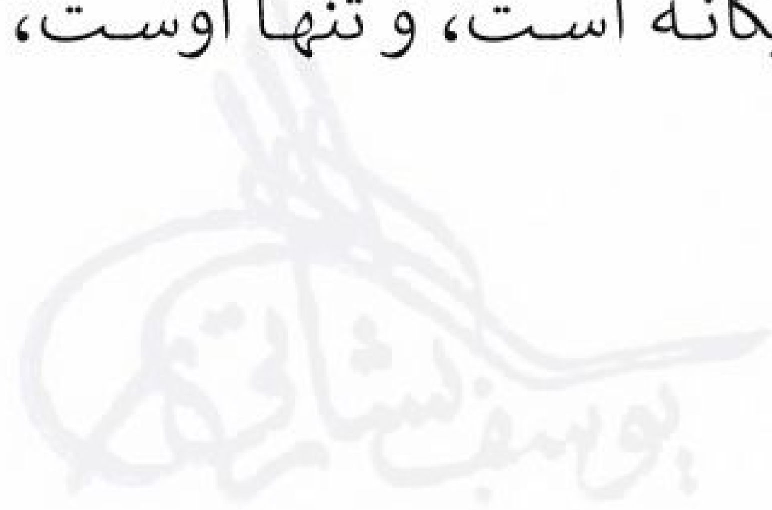
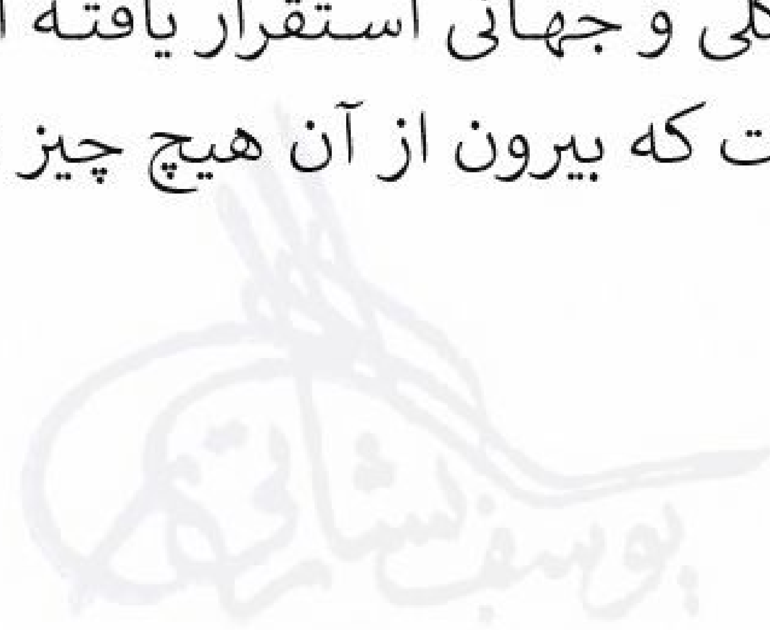
۴۱۴. قس. سلطنت کمیت و نشانه‌های آخرالزمان، فصل XXIII.

۴۱۵. رمزپردازی صلیب، فصل XX.

۴۱۶. این باز هم در اینجا موردی از «واژگونیِ» نمادینِ ناشی از گذار از «ظاهر» به «باطن» است، زیرا این نقطه‌ی مرکزی آشکارا نسبت به همه چیز، «باطنی» است، هرچند البته، برای کسی که به آن دست یافته است، دیگر حقیقتاً نه «ظاهری» وجود دارد و نه «باطنی»، بلکه تنها یک «تمامیتِ» مطلق و نامنقسم وجود دارد.

۴۱۷. تائو ته چینگ، فصل I.

طور فعلی در مرکزِ کلی و جهانی استقرار یافته است، این خودِ همین نقطه‌ی یگانه است، و تنها اوست، که حقیقت «راهی» است که بیرون از آن هیچ چیز نیست.










این برگردان،
با امید به گسترش اندیشه و بخشش آزاد دانستگی،
بی هیچ چشم‌داشتی و رایگان در دسترس دوست‌داران نهاده شده است.
شما، خواننده‌ی گرامی،
می‌توانید آن را بی‌پرداخت،
بخوانید،
نگه‌دارید
یا با دیگران در میان بگذارید.

با این‌همه،
اگر این کوشندگی را شایسته‌ی پشتیبانی می‌دانید و خواهان آن‌اید که گام‌های آینده‌ی آن استوارتر برداشته شود،
خرسند می‌شوم اگر یاوری مالی‌تان را ـ به هر اندازه که باشد ـ به شماره‌حساب زیر واریز کنید:

۵۰۲۲-۲۹۱۳-۱۸۰۴-۰۲۱۷

IR۹۲۰۵۷۰۰۲۳۵۸۰۰۰۰۲۹۱۸۷۱۰۰۱

بانک پاسارگاد
به نام یوسف بشارتی امیرکنده

از مهر و همدلی‌تان،
از ژرفا سپاس گزارم.